

العددان ٥١٣ - ٥١٤ ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٤٠هـ يوليو - أغسطس ٢٠١٩م

التصوف

من الهامش إلى الواجهة



هشام غصيب: الشك العدمي نخر عقلي وروحي وقادني إلى الفلسفة

أقنعة أدونيس وتحولاته

دريدا: هل صادف أحد منا يومًا «أنا» في الطريق؟

الأمم المتحدة حبيسة مراكز النفوذ

علي النملة يروي تجربته مع فؤاد سزكين

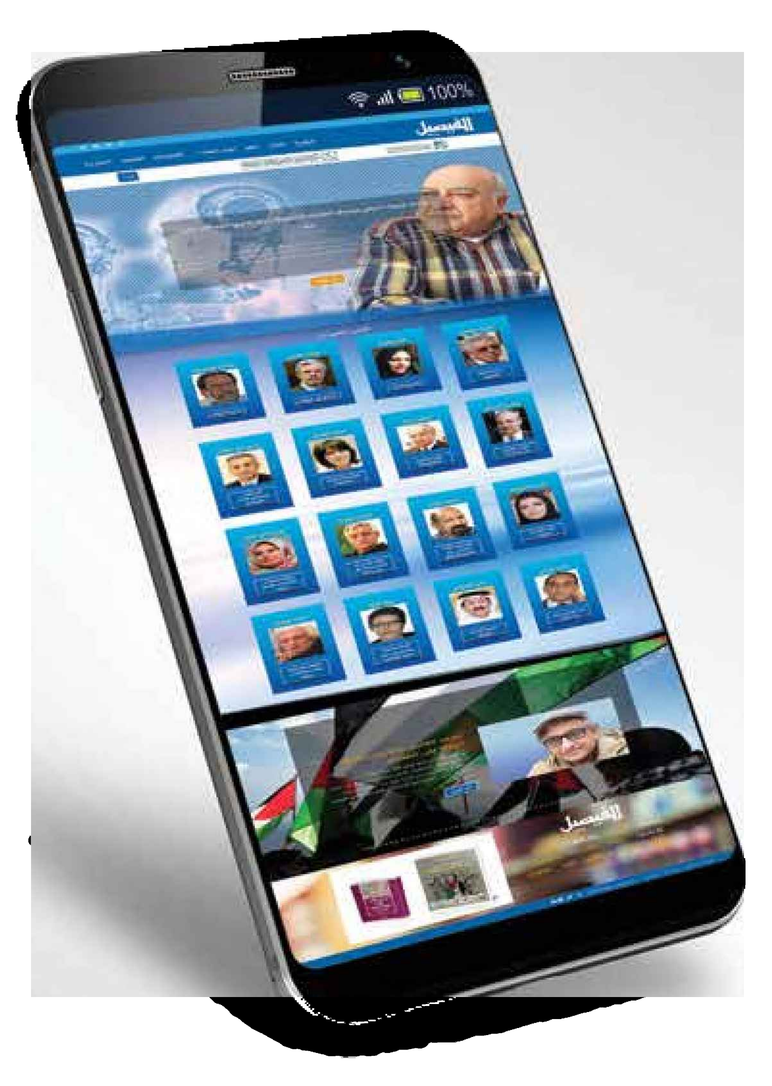


KFCRIS www.kfcris.com

البحوث والدراسات	المحاضرات والندوات	المكتبة	المتاحف	التدريب	الكتب والإصدارات	الشؤون الثقافية

ص ب : ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية هاتف : ٤٦٥٢٢٥٥ ١١ ٠٠٩٦٦ فاكس : ٤٦٥٩٩٩٣ ١١ ٠٠٩٦٦

P.O. Box 51049 Riyadh 11543 Kingdom of Saudi Arabia Tel: 00966 11 4652255 Fax: 00966 11 4659993





أسسها عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م

الأمير خالد الفيصل

يصدرها



العددان ٥١٣ - ٥١٤ ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٤٠هـ/ يوليو - أغسطس ٢٠١٩م، السنة الثالثة والأربعون





الملف



التصوف ١٢ ← ٦٥

ردمد
١١٤٠ – ٠٢٥٨
رقم الإيداع
مكتبة الملك فهد الوطنية ١٤/٠٥٤٢

رئيس مجلس الإدارة
الأمير تركي الفيصل

الناشر

دار الفيصل الثقافية
Al Faisal Cultural House



مدير دار الفيصل الثقافية
د. هباس الحربي
editorinchief@alfaisalmag.com



يعود الحديث عن أزمة الديمقراطية في أوربا والفضاء الليبرالي إلى احتلال واجهات الصحافة ووسائط الإعلام، وبخاصة مع صعود أحزاب اليمين المُتطرّف في بورصة الانتخابات، واحتلال بعضها مناصب أساسية في تسيير دفة الحكم. وفي هذه الظاهرة ما يذكّرنا بسيْرورة الانتخابات في أوربا الغربية خلال ثلاثينيات القرن الماضي.



في ماضٍ ابتعد، كنا نذهب أيام الجمعة إلى بوابة الصالحية في دمشق، نلتقي باعة كتب قديمة، ونتصفح مجلات تفترش الأرصفة. كان صديقي الكردي، الناحل الذي يميل إلى الصمت، يحدق في المجلات طويلًا إلى أن تقفز يده إلى مجلة متقشّفة الغلاف، صفراء الورق كأنها بالية تدعى: الطريق. يخون عندها صمته ويردّد فرحًا: «الشمس تشرق يا رفيق!».



أحمد ماطر فنان مفاهيمي استطاع أن يبلور تجربة فنية خاصة، من محيطه وأسئلته الآتية من جوهر مكونه الثقافي، وهو ابن قرية جنوبية من السعودية نشأ فيها قبل الالتحاق بكلية الطب في جامعة الملك خالد في منطقة عسير. اشتغل على تخوم ذاكرة ذلك الطفل القادم بدهشته الأولى، ثم الفتى والشاب المملوء بمعارف جديدة ليتماس مع حدود استفهامات الآخر في الطرف البعيد من العالم.

صحيح أن تيزيني يرفض نظرية غارودي عن المصادر العربية الثلاث للاشتراكية، إلا أنه لا يرفضها من ناحية المضمون وإنما من ناحية المدلول لكونها تدل على أن الحضارة العالمية ليست حضارة واحدة، فيما هو يحاول الوصول نحو ما قاله غارودي، إلى «اكتشاف الجسور -فيما إذا كانت موجودة- بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي» و«أن نجعل من التراث العربي الفكري -في وجهه التقدمي- طريقًا إلى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة.

مقال

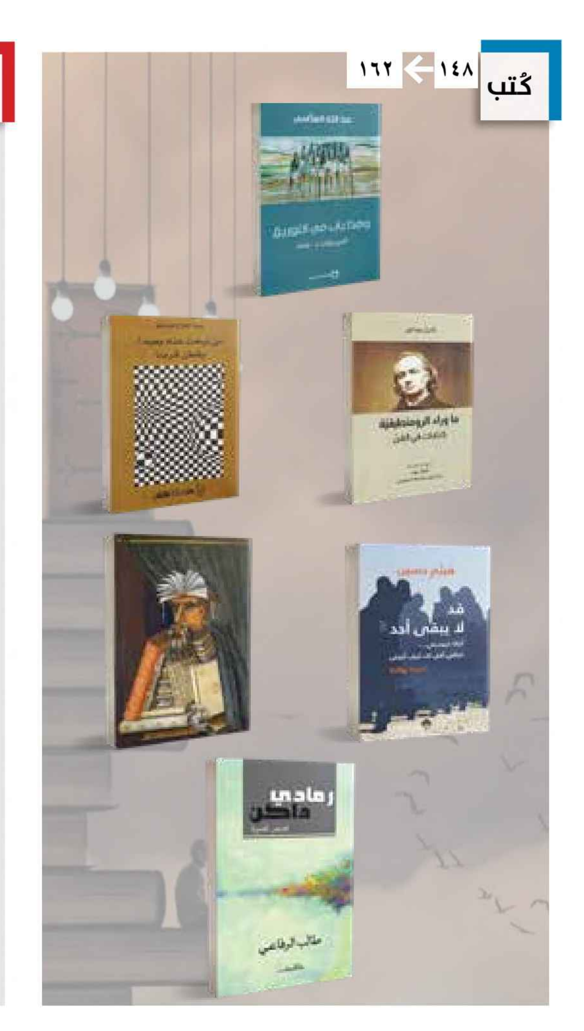


ترك تشرشل السّلطة منذ أكثر من سبعين عامًا، وغادر عالمنا عام ١٩٦٥م، لكن «تشرشل- الأسطورة» لا يزال حاضرًا بشدة في قلبِ الجدلِ المعاصرِ حول مكانة بريطانيا اليوم، وجزءًا لا يتجزأ من وعي الطبقة السياسيّة فيها، وسببٌ آخر من أسباب أزمة العلاقة مع أوربا (أو ما يعرف بـ«بريكست»).

حوار



أجرت جريدة لوموند الفرنسية في ملحقها الفكري عدد ٢٣٨٣٨ حوارًا مع الكاتب السياسي الأميركي الشهير فرانسيس فوكوياما حول التحولات الكبرى، التي يشهدها العالم اليوم، وفي قلبها بداية نهاية الهيمنة الغربية وصعود قوى دولية جديدة مثل الصين والهند.



كُتاب





www.alfaisalmag.com

مدير التحرير
أحمد زين

رئيس قسم التصميم
ينال إسحق

الإخراج والتنفيذ
محمد يوسف شريف
سبهان غاني

التدقيق والمراجعة اللغوية
عبدالله الدوسري
محمد نصير سيد

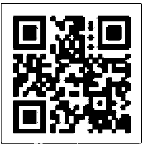
الموقع الإلكتروني
حبيب عبدالله

الاشتراكات والتوزيع
محمد المنيف
(+٩٦٦)١١٤٦٥٢٢٥٥ - تحويلة: ٦٥٧٢/٦٦٤٠
مباشر (+٩٦٦)١١٢٩٣١٢٣٣
subscriptions@alfaisalmag.com

مراسلات التحرير
editorial@alfaisalmag.com

مراسلات الإدارة
ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١
المملكة العربية السعودية
هاتف المجلة: (+٩٦٦) ١١٤٦٥٣٠٢٧
فاكس: (+٩٦٦) ١١٤٦٤٧٨٥١
contact@alfaisalmag.com

الإعلانات
هاتف: (+٩٦٦) ١١٤٦٤٧٨٥١
advertising@alfaisalmag.com





نصوص ١٦٢ ١٦٩

في هذا العدد

الاشتراك السنوي: ١٠٠ ريال سعودي للأفراد، ٢٥٠ ريالًا سعوديًا للمؤسسات، أو ما يعادلهما بالدولار الأميركي خارج المملكة العربية السعودية.

السعر الإفرادي: السعودية ١٠ ريالات، الإمارات ١٠ دراهم، قطر ١٠ ريالات، البحرين دينار واحد، الأردن ديناران، مصر ١٠ جنيهات، المغرب ١٠ دراهم، لبنان ٥٠٠٠ ليرة، تونس ٤ دنانير، الكويت دينار واحد.

الموزعون: مصر، مؤسسة توزيع الأهرام، القاهرة شارع الجلاء، هاتف: ٢٧٧٠٣١٩٥، فاكس: ٢٧٧٠٤٢٩٣، تونس، الشركة التونسية للصحافة ص . ب ٧١٩ هاتف: ٧١٣٢٢٤٩٩ فاكس: ٧١٣٢٣٠٠٤، الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، عمان، ص.ب ٣٣٧١، هاتف: ٦٥٣٥٨٨٥٥، فاكس: ٦٥٣٣٧٧٣٣، المغرب، الشركة الشريفية لتوزيع الصحف، الدار البيضاء، ص.ب ١٣٦٨٣، هاتف: ٢٤٠٠٢٢٣، فاكس: ٢٢٤٦٢٤٩، البحرين، مؤسسة الأيام للنشر، الجنبية مبنى رقم ١٧٣١ مجمع ٥٧٧ طريق ٧٧٣٥ هاتف: ١٧٦١٧٧٣٣، الكويت، شركة باب الكويت للصحافة - جريدة الأنباء، ص . ب ٢٣٩١٥ الصفاه - الرمز البريدي ١٣١٠٠، الشويخ الصناعي - شارع الصحافة، هاتف: ٠٠٩٦٥٢٢٢٧٢٧٢٦

التوزيع داخل المملكة
الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع
هاتف: ٤٨٧١٤١٤ (٠١١) فاكس: ٤٨٧١٤٦٠ (٠١١)

الوطنية للتوزيع
AL WATANIA DISTRIBUTION

تورد قيمة الاشتراكات إلى حساب رقم: (68266066660001) مصرف الإنماء، آيبان: (SA 7805000068266066660001) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، دار الفيصل الثقافية.

الأمين العام يبرز دور المركز في توثيق أواصر التعاون مع مؤسسات دولية



استقبل أمين عام مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الدكتور سعود السرحان، ألكسيس كونستانتوبولوس، مستشار أول في بعثة الاتحاد الأوربي إلى السعودية. وناقش اللقاء فرص التعاون، وتبادل الآراء حول عدد من القضايا الراهنة.

كما استقبل الدكتور السرحان سفير جمهورية الصين الشعبية لدى المملكة تشن ويتشينغ. وتبادل معه الآراء الودّية حول عدد من القضايا الراهنة، إضافة إلى دور المركز في توثيق أواصر التعاون مع مختلف المؤسسات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية، واطلع السفير الصيني على الجهود والأنشطة البحثية التي يقوم بها المركز. وفي السياق نفسه، استعرض لقاء ضم الدكتور سعود السرحان ووفدًا من جهاز الأمن الوطني بدولة الكويت في المركز، الجهودَ والأنشطة البحثية التي يقوم بها المركز واهتمامه بتوثيق أواصر التعاون مع مختلف المؤسسات والمنظمات المحلية والدولية، وتبادل الآراء الودّية حول عدد من القضايا الراهنة. الوفد الكويتي ضم عبدالعزيز عبدالله السالم، رئيس قطاع البحوث والدراسات الإستراتيجية، وعارف جاسم الأخوند، مدير إدارة المراكز الإستراتيجية.

الرابطة الصينية الإسلامية الوطنية لإنقاذ أقلية الهوي: ١٩٣٧- ١٩٤٨م

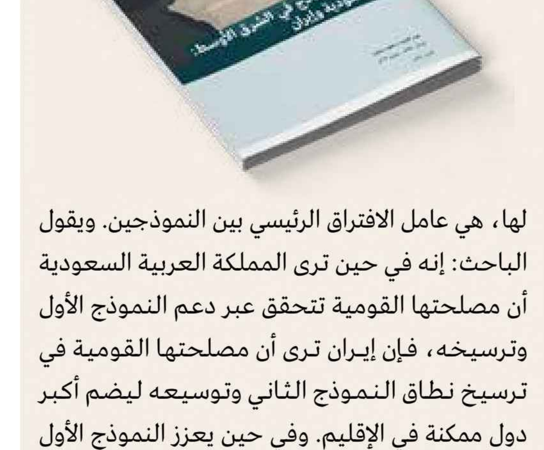
في العدد الجديد من دراسات يكشف الباحث وان لي أن الهوي في الصين جماعة عرقية فريدة تتحدث باللغة الصينية، لكنهم طوّروا نمطا ثقافيًا فريدًا خاصًا بهم بعد تدفق موجات هجرتهم إلى الصين إبّان عهد أسرة يوان المنغولية قبل نحو ثمانية قرون. ويذكر أن مجتمعات الهوي لم تبرز إلا في النصف الأول من القرن العشرين؛ إذ تشكّل الوعي الذي يرمز إلى تلك الأقلية؛ وكانت رابطة إنقاذ الهوي الصينية شبه الرسمية في الصين هي المنظمة الوطنية التي لعبت دورًا مهمًّا في توحيد أقلية الهوي ودعمها الحربَ الصينية- اليابانية الثانية (حرب المقاومة ضد اليابان)، وفي حماية أقلية الهوي بطرائق شتى في أثناء حقبة الحرب.



صراع النماذج في الشرق الأوسط: المملكة العربية السعودية وإيران

في تقرير صدر عن المركز يوضح الباحث عبدالمجيد سعود منقرة أنه مع كثرة التصورات عن النظام الإقليمي، وطرائق استعادة الأمن واستتبابه واستقراره في المنطقة؛ فإن مستقبل أمن الشرق الأوسط يعتمد بشكل كبير على تنافس وصراع بين نموذجين للنظام الإقليمي؛ الأول: يرى أن النظام الإقليمي الذي يسعى لتثبيت نظام وحداته الأساسية؛ هو دول قومية ذات سيادة فوق أراضيها، وتتمتع حكوماتها بسلطة مركزية قوية أيًّا كان نظام الحكم فيها، ديمقراطيًّا أو أوتوقراطيًّا ملكيًّا أو جمهوريًّا. والآخر: يرى أن النظام الإقليمي الذي يحقق مصالحه، هو نظام تكون أغلب وحداته الأساسية دولًا قومية ضعيفة السيادة على أراضيها، وسلطة الحكم المركزية فيها هشة، مع دور بارز لمجموعات تحت الدولة يضاهي دور الدولة نفسها أو يتجاوزه.

ويخلص التقرير إلى أن مركزية السلطة وقوة تحكمها وسيطرتها على الأراضي والموارد الخاضعة لها، هي عامل الافتراق الرئيسي بين النموذجين. ويقول الباحث: إنه في حين ترى المملكة العربية السعودية أن مصلحتها القومية تتحقق عبر دعم النموذج الأول وترسيخه، فإن إيران ترى أن مصلحتها القومية في ترسيخ نطاق النموذج الثاني وتوسيعه ليضم أكبر دول ممكنة في الإقليم. وفي حين يعزز النموذج الأول منظومة الاستقرار، فإن النموذج الثاني يعزز عدم الاستقرار وحالة عدم الأمن المستديمة.



الحراك الجماهيري والقوى الفاعلة في السودان

ذكرت دراسة أصدرها المركز أن انطلاقة الحراك الجماهيري في السودان، التي يؤرخ لها في التاسع عشر من ديسمبر ٢٠١٨م، حملت عنصري الفجاءة المحضة، والدهشة المطلقة، على الرغم من أنها نتاج طبيعي لجملة من التراكمات، ذات الطبيعتين؛ الاقتصادية والسياسية القديمتين الجديدتين، اللتين ولدتا في لحظة تاريخية محددة شرارةَ ذلك الحراك. تنقسم هذه الدراسة التي أعدها الدكتور كمال الخضر ثلاثةَ فصولٍ، تسبقها مقدمة، تناول الأولُ جغرافيةَ الحراك، من حيث أسبابُ الأحداث واتجاهاتها، ومحاور انتشارها. وتناول الثاني أهم القوى الفاعلة في الحراك. أما الثالث فتناول موقف الجيش السوداني من الحراك.



وفي السياق نفسه، أصدر المركز دراسة بعنوان: «الثورة السودانية استذكار لأحداث الماضي»، أعدها الباحثان هشام الغنام وجهاد مشمون. ويتطرقان إلى الابتهاج الذي ساد بعد حدوث اختراق وتقدم في سير المفاوضات بين المجلس العسكري الانتقالي وإعلان قوات الحرية والتغيير، وهو ما يعني أن فرص إنشاء مجلس بقيادة مدنية كانت قائمة. لكن، رئيس المجلس العسكري الانتقالي السوداني، عبدالفتاح البرهان صرّح في السادس عشر من مايو بتعليق المفاوضات لمدة ٧٢ ساعة بعدها ستُنقَل السلطة في أقرب فرصة، وهو ما أدى إلى حدوث حالة من خيبة الأمل، والآن يعود المجلس العسكري الانتقالي لمواصلة عرقلته عملية انتقال السلطة.

أسباب تعيين حسين سلامي قائدًا عامًّا للحرس الثوري وتبعاته

صدر عدد جديد من «مسارات» التي تصدر عن المركز، وتناول إعلان المرشدُ الأعلى علي خامنئي في الحادي والعشرين من إبريل عام ٢٠١٩م إحلالَ حسين سلامي نائبِ القائد العام للحرس الثوري الإيراني محلَّ رئيسه عزيز جعفري. ويلفت العدد إلى أن هذه الخطوة تعد تتويجًا لعملية مستمرة من التجديد في صفوف الرتب العليا في الحرس الثوري منذ أوائل عام ٢٠١٧م.

لقد كان تغيير جعفري قرارًا متوقعًا، لكن المفاجأة تمثلت في أنه جاء لاحقًا بهذه السرعة لإعلان البيت الأبيض الحرسَ الثوري تنظيمًا إرهابيًّا. فمنذ عام ١٩٩٧م، وضعَ خامنئي حدًّا غير رسميٍّ قدره عشر سنوات لقيادة الحرس الثوري؛ ولذلك، كان من المقرَّر تغييرُ جعفري عام ٢٠١٧م، لكن خامنئي أعلن في صيف ذلك العامِ مدَّ ولايته ثلاثَ سنوات أخرى، وبذلك كان تغييره في إبريل ٢٠١٩م لا يزال في أثناء هذه المدة الإضافية. إن خامنئي يتحفَّظ على تجاوُز قاعدة السنوات العشرِ في حالات كثيرةٍ، ويرتِّب لهذا النوع من التغييرات بانتظام؛ لكي يحقِّق تحولًا سلِسًا. وينطبق ذلك الأمر خاصةً على رئيس السلطة القضائية أيضًا، الذي يُستبدَل به أيضًا كل عشر سنواتٍ؛ إذ حل مؤخرًا إبراهيم رئيسي أحدُ معاوني خامنئي محلَّ صادق لاريجاني.

إلَّا أن اختيار حسين سلامي لم يكن اختيارًا تلقائيًّا أو محسومًا؛ فاختيار خامنئي حسينَ سلامي بدلًا من العديد من كبار الضباط، يستمر في إقرار التغيير الجِيليّ التدريجيّ الحَذِر الجاري في الإطار المؤسسي للجمهورية الإسلامية في الشهور القليلة الماضية. لقد أفرز هذا التغييرُ رموزًا لم تبرُز إلَّا في ولاية خامنئي (بعد عام ١٩٨٩م)، وأصبحت تتقلَّد المناصب الرئيسةَ تدريجيًّا. وتتميز هذه الرموز بولاءٍ ثابت لخامنئي، وليس ولاءً «انتقل» إليه من الخميني. وكذلك من المرجَّح أن يُنظَر إلى سلامي بوصفه اختيارًا مناسبًا للتحديات القصيرة المدى والمتوسطة المدى التي يواجهها الحرس الثوري بعد أن أعلنه البيتُ الأبيض تنظيمًا إرهابيًّا.

السعودية والحرب على داعش..

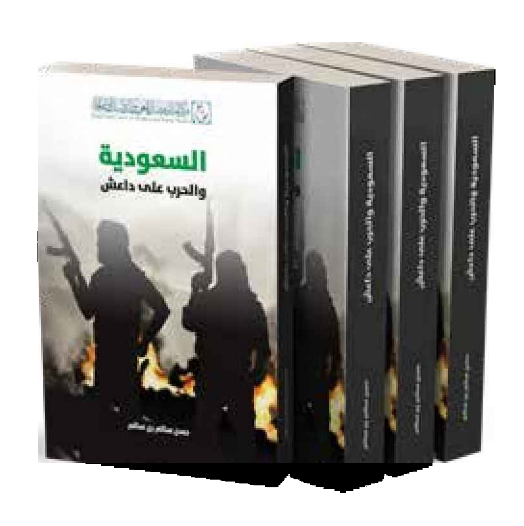
دراسة استقصائية

صدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية كتاب جديد بعنوان «السعودية والحرب على داعش» للكاتب والباحث في شؤون الجماعات المتطرفة حسن سالم بن سالم. والكتاب هو دراسة استقصائية حول حالة المملكة وظاهرة داعش منذ عام ٢٠١١م، فهو يوثق ويسرد تاريخ المواجهات الفكرية والعمليات الإرهابية ما بين السعودية وظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، في المدة من منتصف عام ٢٠١١م إلى نهاية عام ٢٠١٨م.

ويسلط الكتاب الضوء على السعوديين الملتحقين بهذا التنظيم منذ بداياته؛ من حيث الإعداد وأساليب التجنيد، وأدوارهم التنظيمية، وأبرز الأسماء والشخصيات التي لعبت أدوارًا مهمة، إضافةً إلى تناول كل العمليات الإرهابية التي نفَّذَها التنظيم داخل الأراضي السعودية.

ويقول المؤلف في تقديمه للكتاب: «لقد حشد تنظيم داعش إمكاناته وأدواته التي يمتلكها في سبيل تجنيدِ المئات من الشباب السعوديين، واستقطابهم من مختلفِ الأعمار والمستويات الاجتماعية والثقافية، وألقَى بكل ثِقَلِه وخبراتِه القتالية في مناهضةِ الدولة السعودية، وعمل بشكلٍ مكثَّف على استهداف حدودِها وأراضيها، ومُواطِنِيها، والمقيمين فيها؛ من خلال عمليات شتَّى، وأدواتٍ مختلفة، وأساليب متعددة، وهو استهداف كانت تُجْرَى أَدْلَجَتُه في عقول المنتمين والمناصرين له؛ بإظهارِ المملكة العربية السعودية على أنها (العدو الأول)، و(الطاغوت الأكبر)؛ نظيرَ دورها ومشاركتها الفعَّالة في الحرب التي قادها التحالف الدولي ضد تنظيم «داعش»، وهو ما جعلَ السعودية من أكثر دول العالم تعرُّضًا للعمليات الإرهابية من جانب التنظيم».

ويسعى كتاب «السعودية.. والحرب على داعش»، إلى توثيقِ معلومات هذه الحِقْبة الزمنية وحصرها وتحليلها، وما وقع فيها من أحداثٍ وتطورات لظاهرة



العنف وموجة الإرهاب الأخيرة التي شهدتها السعودية على يد تنظيم الدولة الإسلامية؛ للوصول إلى دراسةٍ مُعَمَّقة لحالة تنظيم داعش في السعودية بحيث تكون مرجعًا للباحثين والمعْنِيِّين في دراسة هذه الظاهرة.

واعتمد الباحث حسن سالم على عددٍ كبير من المصادر المرئية والمقروءة والمسموعة؛ إذ جرى البحث والاستقصاءُ في العديد من الأبحاث والدراسات العلمية والتحقيقات الصحافية والإعلامية الموثَّقَة، وكان للقاءات والمؤتمرات الصحافية التي عقدتها وزارة الداخلية السعودية مع الإعلاميين والصحافيين، أهميَّةٌ كبيرة في إعداد هذه الدراسة؛ فهي ليست مجرد مؤتمرات تقليدية تتناولُ الأحداث والمستجدَّات من الجانب الأمني فحسب؛ بل تميزت بالاستطراد والتحليل للإستراتيجيات التي انتهجها التنظيم داخل السعودية، ولعمليات وآليات التجنيد والاستقطاب.

ينقسم الكتاب ثلاثة أبوابٍ رئيسة؛ يمثِّلُ كلُّ بابٍ منها بحثًا مستقلًّا؛ فيتناول الباب الأول مرحلة ما قبل ظهور داعش في المشهد السوري، وموقف رُموز الإسلام السياسي ودُعاته في السعودية من الثورات العربية، وما شهده من تحوُّلاتٍ في المفاهيم تبعًا للمتغيرات الطارئة، ودعمهم ومساندتهم للثورة السورية،

ومحاولة استثمار الموقف الحكومي الرسمي الدَّاعم للثورة السورية، في عملية جمع الأموال وتقديمها لصالح الثورة والمعارضة المسلحة، في وقتٍ بدأ فيه المقاتلون الأجانب يَفِدون إلى سوريا، وكذلك أولى طلائع المقاتلين السعوديين. وهذه المرحلة الزمنية لبداياتِ توافد الجهاديين السعوديين لم تحظَ إلا بقدرٍ يسير من الاهتمام والمتابعة الإعلامية والدراسة البحثية؛ لذلك يُسَلِّطُ هذا الكتاب الضوءَ على أعداد المقاتلين وفئاتهم، ودوافعهم للانخراطِ في القتال، وأهم الأسماء التي برزت في تلك المرحلة، إضافة إلى دعوات التحريض والنفير للجهاد.

ويتناول الباب الثاني ظهور تنظيم داعش وصعوده في المشهد السوري؛ إذ يسعى للإجابة عن تساؤلٍ حول جاذبية داعش في المجتمع السعودي، وحقيقة وجود حاضنةٍ شعبيَّةٍ له، وأسباب الالتحاق به ودوافعه، وهل هناك دوافعُ خاصَّة لدى أفراد المجتمع السعودي تجعلهم أكثرَ قابليّةً من غيرهم للالتحاق بصفوف داعش. ويُعنى جانبٌ كبيرٌ من هذا الباب بدراسة الجماعات الجهادية السعودية الملتحقة بالتنظيم؛ من حيث الوقوف على أعداد المقاتلين السعوديين في سوريا وتنظيم داعش، ونسبتهم من حجم الظاهرة العالمية التي اجتاحت كثيرًا من الدول العربية والإسلامية والغربية.

وأفرد الكتاب فصلًا كاملًا يتعلَّقُ بالمقاتلين السعوديين، ويبحث عمَّا إذا كانت هناك أسماء سعوديَّة تولَّت مهامَّ قيادية في البنية الهيكلية للتنظيم؛ مرورًا بتقسيمات المقاتلين والأدوار وأهم الجوانب والمجالات التي برز من خلالها المقاتلون السعوديون؛ بإيرادِ العديد من النماذج والأمثلة وإعطاء نبذةٍ عن عددٍ من تلك الأسماء بالقدرِ المتاح عنها من المعلومات والمصادر، واستعراض الجانب الدعائي والتحريضي وقوة داعش الناعمة وقدرة التنظيم على استقطاب أصحاب التخصصات العلمية والخبرات المهنية.

أما الجانب الآخر في هذا السياق الذي قد أفرد المؤلف له فصلًا كاملًا أيضًا، فيتعلَّقُ بدراسة ظاهرة الجهاديات السعوديات منذ بدايات نشوء الظاهرة مع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، والتحول الكبير الذي شهده واقعُ الجهاديات السعوديات من تنظيم القاعدة إلى تنظيم داعش؛ بالانتقال من الأدوار الثانوية إلى الأدوار الرئيسة. ويقفُ الكتاب على طبيعة الأدوار والمهامِّ التي أسهمت من خلالها الجهاديات السعوديات في دَعْمِ التنظيم ومساندته، والمشاركة في تنفيذ العمليات الإرهابية؛ مع الوقوف عند أبرز تلك الشخصيات، ثم رصد نقاط التحول التي أسهمت في الْتحاقهنَّ بتنظيم داعش، ودورهن في الدعاية والتحريض والمشاركة في العمليات الإرهابية داخل السعودية.

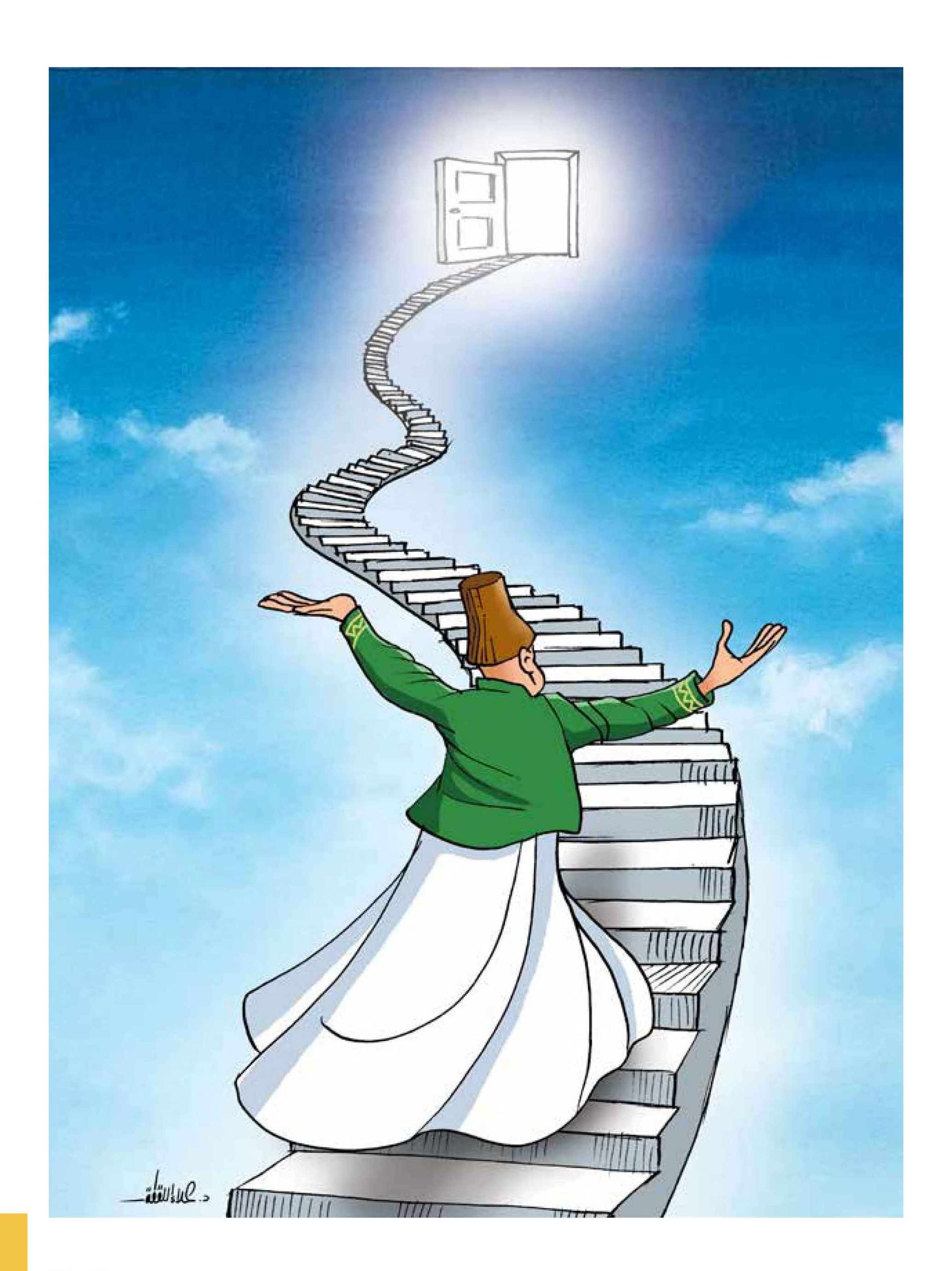
كما يحوي هذا الباب فصلًا ثالثًا عن التحريض على الجهاد. ويتطرَّقُ الفصلُ الأخيرُ من هذا الباب إلى الإجراءات والخطوات القانونية والدينية والثقافية على المستوى السعودي الرسمي، وأثرها في الحدِّ من تداعيات تمدُّدِ تنظيم داعش، والتشريع السعودي بتجريم القتال في مناطق الصراعات، كما يتعرَّض للجدل الذي أُثِيرَ حول أفكار تنظيم داعش، وارتباطها المرجعي بالسلفية الوهابية بطرح وجهاتِ نظر واستدلالات المعارضين والمؤيّدين، إضافة إلى دور المؤسسة الدينية في مواجهة الفكر الداعشي.

وقد سلّط الباب الثالث الضوءَ على بدايات ظهور تنظيم داعش داخل السعودية؛ من خلال استقراء أبرز المؤشرات السابقة وأهمّها ذات الدلالة على حضور وتشكُّل مجموعات وخلايا تابعة للتنظيم في الداخل السعودي، قبل أشهر من إعلان زعيم تنظيم داعش أبي بكر البغدادي قبولَ بيعة مجاهدي جزيرةِ العرب، وتسميته إياها «ولاية نجد» افتراضيًّا.

أما خاتمة الكتاب فتناولت أبرز النتائج وأهمّها التي توصّلت إليها الدراسة، ومستقبل التنظيم على المديَيْنِ القريبِ والبعيد داخل السعودية وخارجها إقليميًّا وعالميًّا، ومدى قدرة التنظيم على إعادة ترتيبِ صفوفه، واستيعاب الآثار المترتبة على سقوط وانهيار مشروعِهِ واحتوائها؛ وذلك على الصعيد العملياتي والإستراتيجي والإعلامي.

ويمكن قراءة إصدارات مركز الملك فيصل عبر القارئ الإلكتروني (أمازون كيندل)، أو الحصول على نسخة مطبوعة من منافذ البيع المعتمدة، أو معارض الكتب، أو من خلال التواصل مع مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية عبر الرابط:

http://kfcris.com/ar/publications



الاهتمام بالتصوف.. لماذا الآن؟

ينتقل التصوف من الهامش إلى صدارة المشهدين الفكري والديني، مدفوعًا باهتمام غربي في المقام الأول، وعربي وإسلامي، ووراء هذا الاهتمام ما تشهده المنطقة العربية من عنف طليق وتطرف طالت نيرانه بلدانًا عربية وغربية عدة.

في العقدين الأخيرين، وبخاصةٍ بعد أحداث عام ٢٠٠١م، كثرت بحوث الغربيين عن التصوف الإسلامي، بحسب رضوان السيد، بوصفه مخرجًا من التطرف، وقد بدأ تلك البحوثَ دارِسو الإسلاميات، ثم مؤسساتٌ بحثيةٌ أوربية وأميركية بتكليفٍ من حكوماتها. إذن، كما يطرح بعض الباحثين في هذا الملف، أصبح التصوف من الخيارات المطروحة بقوة اليوم، كبديل للخطابات الإسلامية التي أضحت هشاشتها وأضرارها محلّ اتفاق من جانب أغلبية المعنيين بالشؤون الدينية.

فالتجربة الصوفية تجاوزت، في رأي محمد بن الطيب، في أبعادها الإنسانية فكرة القبول بالآخر والتعايش معه والتسامح مع اختلافه في الملّة، إلى محبته ورحمته والشفقة عليه والإحسان إليه ونفي أي شعور بالتفوق عليه، إضافة إلى أن قيم التصوف وأخلاقه تَقِي مخاطرَ التعصب ونوازع الغلوّ والتطرّف.

غير أن هناك من يرى أن وقوع الاختيار على الصوفية لتلعب دورًا في الراهن الإسلامي، يأتي لتقارب أفكار الصوفية مع الديانات الأخرى، فضلًا عن دعوتها الدائمة إلى تفعيل اللطف والتفاعل والتعاون، وهو ما تجلى في البلقان وآسيا الوسطى وإفريقيا الغربية وتركستان الشرقية، كما يطرح شحاتة صيام. لدينا إذن أكثر من صورة للإسلام؛ الصورة الأولى التي كوَّنَها الغرب، ويميزها التطرف وكره الغربيين، والأخرى تؤمن بالحب والتعايش، في تأكيد غربي أن مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتمًا للتيار الصوفي... وتتويجًا لذلك فقد أوصت لجنة الكونغرس الخاصة بالحريات بضرورة تشجيع الحركات الصوفية لتكون آلية فاعلة على الصعيد السياسي.

لكن، من ناحية أخرى، التصوف يواجَه بمجموعة من الإحراجات، فالصوفي، كما يقول خالد محمد عبده، غير معنيٍّ بفكرة إصلاح المجتمع؛ إذ يضع ذلك في مرتبة ثانوية، ويركِّز على ترقّيه الشخصيّ نحو الله، ويحاول بفنائه في الله أن يغدو وَحْدَه الإنسانَ الكامل، ولكنه إنسان حزين

ومنعزلٌ ومنفصلٌ عن البيئة الاجتماعية. ويرى تركي الحمد أنه على الرغم من تعدد تعريفات الصوفية وتطوراتها عبر القرون، فإن بنيتها وجوهرها في تناقض وجودي مع نهر الحياة.

إذن، كيف يمكن للصوفية أن تحلّ بديلًا، وتنقذ العالم من شرور التطرف؟

تسعى «الفيصل» في ملف حول الصوفية، يشارك فيه مفكرون وباحثون وأدباء، إلى أن تتقصّى مرامي الاهتمام بالصوفية، وتوضِّح مدى مقدرة الصوفية على أن تكون بديلًا للمذاهب الإسلامية، وأن تسهم في إشاعة السلام وترسيخ قيم المحبة والتعايش والقبول بالآخر، إضافة إلى إطلالة على الصوفية والمتصوفة، نساء ورجالًا، وتأمل تجليات الصوفية في النص الأدبي وفي السينما.



هل نحن في حاجة إلى التصوّف اليوم؟

محمد بن الطيب باحث تونسي

شاع عند الناس النظر إلى التصوف بوصفه تجربة ذاتيّة في أصله وجوهره، فهو انكفاء على الـذّات واستبطان للنّفس وهروب من الواقع وفرار من النّاس، واستقرّت في أذهانهم صورة سلبية عن التصوف موروثة عن عهود الانحطاط، قوامها جملة من البدع الاعتقادية والممارسات الشركيّة التي تتجلّى في تقديس الأولياء والتمسّح بقبورهم والاعتقاد في قدراتهم الخارقة على تحقيق الكرامات ونيل الأمنيات والتقرب بهم إلى الله زلفى، سواء منهم الأحياء والأموات، فيكثر الالتجاء إليهم في الملمّات، وزيارتهم في المناسبات وتُقام لهم الولائم والمهرجانات. وشاع عن الصوفية على وجه العموم أنهم قوم قعدوا عن الكسب والاحتراف، وركنوا إلى التواكل، واستمرؤوا حياة الكسل والخمول، ولم يكتفوا بأن يكونوا عالة على المجتمع، بل أسهموا في تخلّفه بما أشاعوه فيه من بدع اعتقادية وانحرافات سلوكية، كانت نتاجًا لطغيان الدزوشة والطرُقيّة، وما يمكن أن نسميه بـ«التصوّف الشعبي» في البلاد الإسلامية على مدى قرون متطاولة.



فإذا كان ذلك كذلك فمن المفارقة أن يكون حديث عن دور للتصوف في حياتنا المعاصرة، وعن صلة للتصوف بالمجتمع في أيامنا والحال أنّ همّ المتصوّف مُنْجَمِعٌ في ذاته وهمّته متّجهة إلى خالقه، فكيف يُتَصوّر التفاته إلى المجتمع وانغماسه في همومه وعلاجه لأمراضه؟ وهل يمكن للتصوف أن يواجه تحدّيات الحياة المعاصرة وأن يكون له دور في المجتمع؟

أولًا- في الحاجة إلى الاهتمام بالتصوّف

التصوف بحر خِضَمّ لا ساحل له، لغزارة التآليف فيه، وتعدّد مدارسه، وتنوّع روافده، وتراكم معارفه، وتشعّب موارده ومصادره، وكثرة أعلامه، واختلاف أطواره، وثراء تجاربه وأنظاره، وطرافة أفكاره، ولطافة أسراره، وبُعد غَوْرِه، واتّساع مداه. إنّه منبع درس لا ينضب، ومنجم بحث لا ينفد. والظاهرة الصوفية جديرة بالاهتمام أيضًا لما نلاحظه من انتعاش التصوّف في هذه الأيام، وتعاظم الإقبال عليه وانتشاره في أقطار الأرض، وامتداد الاهتمام به إلى غير مريديه من المسلمين وغير المسلمين، رغم ما يشهده العالم من ثورة معلوماتية وتكنولوجية وطغيان للقيم المادية والنفعية وتهافت على طلب اللذة والسلطة والمال. يشهد لذلك الكمّ الهائل من الدراسات بشتّى اللغات وقد اتّخذت من التصوّف موضوعًا أثيرًا لديها مفضّلًا عندها، ممّا يؤذن بتعاظم الاهتمام بهذا الميدان.

ولا نحسب هذا الإقبال المتزايد من جانبهم على التصوّف ورموزه يُعزى إلى مجرّد الفضول المعرفي، استطرافًا للمختلف، وطلبًا للمغاير، وخروجًا عن السائد، وإن كان النص الصوفي يستجيب -دون شك- لهذه الحاجة؛ لأنّ له سحرًا يأخذ بالألباب، وجمالًا يستهوي النفوس، ويغري بالبحث عن درّه المكنون، بل نحن أميل إلى الاعتقاد بأنّ التصوّف يستجيب لحاجة في قرارة النفس الإنسانية تجد إشباعها في روحانيته العميقة التي بفضلها اكتسب صبغة كونية، فلا عجب أن يقبل كثير من الناس على التصوّف يتدبّرون قيمه الروحية، ويبحثون فيه عن رؤية للكون والحياة والإنسان مغايرة للسائد، قوامها الرجوع إلى الأغوار البعيدة للنفس والينابيع العميقة للوجدان الذي يجتذبه الحبّ الإلهي؛ إذ يعلن الصوفي بكلّ وثوق إمكان قيام علاقة شخصية مع الله ﴿يُحِبُّهُمْ

> **التصوف هو روح الإسلام. كيف لا والأخلاق هي دعامة التصوف ومناط اهتمام المتصوفة، بل لقد لخصوا الطريق الصوفي في «التخلّي» و«التحلّي»**

وَيُحِبُّونَهُ﴾، وأنّ تلك العلاقة تسمو على ما سواها من علائق الدنيا ومُتَعها ومباهجها. ولعلّ المستشرقين خصوصًا والغربيين عمومًا وجدوا في التصوّف بسموّه وتعاليه وقيمه الأخلاقية والروحية علاجًا لأدواء الحياة المعاصرة، لما فيه من روحانية عالية وأبعاد إنسانية سامية وقيم أخلاقية راقية تؤمن بالاختلاف والتعدد وتؤصِّله عقيدةً وسلوكًا، وتدعو إلى المحبة بين الناس على اختلاف ألوانهم وأوطانهم وأديانهم... فلذلك يمّموا وجوههم شطرَ التراثِ الصوفي يتدبّرون نصوصه ويدرسون آثاره بكلّ شغف. وهذا من الدواعي الموضوعية التي تحملنا على الاهتمام بهذا الميدان، وتوقظ فينا الشعور بالمسؤولية الفكرية والعلمية، فإذا كان الأعاجم قد اهتمّوا بتراثنا الصوفي هذا الاهتمام المتعاظم، فمن باب أولى وأحرى أن يشتغل به أهله قبل غيرهم، كيف لا وهو من مقوّمات هويّتهم الحضارية، ضارب بجذوره في أعماق تاريخهم، موصول بمشاغل عصرهم في آن؟

ثانيًا- في الحاجة إلى إنسانية التصوف

الحقّ أن التجربة الصوفية قد تجاوزت في أبعادها الإنسانية فكرة القبول بالآخر والتعايش معه والتسامح مع اختلافه في الملّة إلى محبته ورحمته والشفقة عليه والإحسان إليه ونفي أي شعور بالتفوق عليه. كيف لا وقد عدَّ الصوفية المحبّة روح الكون، ورأى «مولانا» جلال الدين الرومي (ت ٦٧٣هـ/ ١٢٧٣م) الطريقَ الصوفيّ كلّه مضمرًا في المحبّة، وأنّ الرّوح التي ليس شعارها المحبّة من الخير ألّا توجد. ودعا إلى أن يكون المرء ثَمِلًا بالعشق لأنّ الوجود كلَّه عِشق. ويمكن أن نتخذ من ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الملقّب بـ«الشيخ الأكبر» مثالًا على ما بلغه البعد الإنساني في التصوف من سموّ، ففضلًا عن منزلة الإنسان في ميتافيزيقا ابن عربي بوصفه كونًا جامعًا صغيرًا يحوي الكون الجامع الأكبر وبرزخًا بين

الله والعالم، فإنّ فكر ابن عربي لا يخلو من إشارات مهمة إلى القيمة الإنسانية عمومًا وكرامة الإنسان عند الله، وفيه دعوة حارّة إلى الإبقاء على النوع الإنساني وصونه، وتحذيرًا قويًّا ضد هدم النشأة الإنسانية؛ لأنّ في هدمها قضاءً على أكمل صورة لله في الوجود. فهو يقول: «واعلم أنّ الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله». وقد لاحظ أن الشفقة تعمّ الناس جميعًا ولا تخص المؤمنين منهم، فنطاق الرعاية ومجال السماحة يتّسعان ليشملا الجنس البشري كلّه، بغضّ النظر عن الدين والعقيدة. وقال: «ما دام الإنسان حيًّا يُرْجَى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له».

ومن شأن مثل هذه التصورات أن تسهم في تحقيق التعايش السلمي بين الناس وتشجع على التعارف والتحاور بينهم مهما اختلفت أديانهم ومذاهبهم، وتُبعِدهم من كل منازع التعصب الديني المفضي إلى التباغض والاحتراب.

ثالثًا- في الحاجة إلى أخلاقيّة التصوف

إن في التصوف ما يمكن أن يساعد على تقديم العلاج الشافي لأدواء العصر الحاضر وكل العصور - طبعًا التصوف في جوهره النقيّ الصافي- فإذا اتفقنا على أن أزمة عصرنا الحاضر أزمة أخلاقية في صميمها، وعلمنا أنّ التصوف أخلاق أو لا يكون، أدركنا عظيم دور التصوف في إصلاح واقعنا المأزوم، وإذا كانت رسالة النبي الأكرم تتمثل في إتمام مكارم الأخلاق، فإنّ التصوف وفق ذلك هو روح الإسلام. كيف لا والأخلاق هي دعامة التصوف ومناط اهتمام المتصوفة، بل لقد لخصوا الطريق الصوفي في «التخلّي» و«التحلّي». فالتصوف استقامة في السّلوك قبل كل شيء، ولا تحصل تلك الاستقامة إلا بالتخلّي عن مرذول الصفات وقبيح الأفعال والتحلّي بحميدها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلا إذا حسنت أخلاقه وتميّز بالصلاح والفضل والتُّقى والورع. ومقياس التفاضل الأخلاقي قولًا وفعلًا هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد شيخ الطائفة (تـ ٢٩٨هـ/ ٩١٠م): «الطرق كلّها مسدودة على



الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته، فإنّ طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه».

فالأخلاق هي جوهر التصوّف عندهم عِلمًا وعملًا، يلخص ذلك قول ابن قيم الجوزية (تـ ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م): «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أنّ التصوّف هو الخلق». ولذلك رأى الصوفيةُ النفسَ منبتَ الشرور ومنبعَ الأخلاقِ الدنيئة والأفعال الذميمة، أي المعاصي وسيّئ العادات ومرذول الصفات مثل الكِبْر والحسد والبخل والغضب والحقد والطمع وأمثالها، وأوجبوا ترويضها بالتوبة لترك المعصية وبالمجاهدة لإزالة الأوصاف الرديئة. فقالوا: «التصوّف خلُق فمن زاد عليك في الخلُق فقد زاد عليك في الصفاء» وقالوا: «التصوف هو الدخول في كلّ خلُق سنيّ والخروج من كل خلُق دنيّ».

وممّا يدلّ على مركزية الأخلاق في التصوف أنّ سبيل الوصول إلى الله عند القوم- كما يقول الغزالي- «هو العلم بكيفيّة تطهير القلب من الخبائث والمكدّرات بالكفّ عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم. فبقدْر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطْر الحق تتلألأ فيه حقائق الوجود» وهذه هي المجاهدة، وهي أخلاقيّة في صميمها.

ولذلك وجدنا أعلام الصوفية قد أشبعوا الجانب الأخلاقي بحثًا ودرسًا وتأليفًا وأفردوا له أبوابًا وفصولًا وكتبًا، وانصبّ اهتمام مؤلّفيهم منذ وقت مبكّر على التأليف في عيوب النفس وأهوائها كالكبر والعُجْب والرياء والتصنّع والطمع والحرص، وفي محامد أخلاقها كالإخلاص والتواضع والجود والإيثار وما إليها، وصار ذلك سمة مميّزة للتصوف. وإذا بنا أمام ثروة أخلاقيّة حقيقيّة توغّلت في بواطن النفس الإنسانيّة وعالجت عيوبها الأخلاقيّة وأمراضها النفسيّة. فلا نُبْعِد إن زعمنا أنّ المتصوّفة أسّسوا «فقه الباطن» مثلما أسّس الفقهاء «فقه الظاهر». فكان فقه المتصوفة منشغلًا بأخلاق النفس ووسائل تربيتها، وهو بذلك يجري موازيًا لأحكام فقه الجوارح ومكمّلًا لها. فما أحوجنا اليوم أفرادًا وجماعات وحكامًا ومحكومين إلى أن نسلك مسلك الصوفية في تهذيب النفس وتزكيتها وترقيتها بمكارم الأخلاق ومحامد الشيم.

وما من شك في أن فيما ذكرنا آنفًا من قيم التصوف وأخلاقه ما يَقِي من مخاطر التعصب ونوازع الغلو

قيم التصوف وأخلاقه تَقِي من مخاطر التعصب ونوازع الغلو والتطرّف وما يصحب ذلك من آفات العنف والإرهاب وما يخلفه من فساد في الأرض عريض

والتطرّف، وما يصحب ذلك من آفات العنف والإرهاب، وما يخلفه من فساد في الأرض عريض، وإذا كان الشباب ينأى عن التصوف متأثرًا بما شاع عند النّاس من أنه انكفاء على الذّات وهروب من الواقع وفرار من النّاس واستبطان للنّفس، أو أنه عنوان جهل وتخلّف ودزوشة، فإن تصحيح هذا التصور من شأنه -في تقديرنا- أن يغري بالإقبال عليه والانتباه إلى ما فيه من ثروة أخلاقية وقيميّة من شأنها إذا آمن بها الشباب خاصة والناس عامة وعملوا بها أن تصلح من شأنهم وتحسن أحوالهم وترقى به إلى الأسمى والأقوم. ويمكن أن نمثل لذلك بنماذج من سلوك الصوفية بعد أن تمثلنا ببعض أفكارهم وعقائدهم.

رابعًا- في الحاجة إلى النماذج السلوكية الحسنة

لا شكّ في أنّ التصوّف في أصله وجوهره تجربة ذاتيّة، ولذلك شاع عند النّاس أنّه انكفاء على الذّات واستبطان للنّفس وهروب من الواقع وفرار من النّاس، ولكن يكفي أن نتصفح كتب الطبقات الصوفية لكي نجدها تنهض بصنع النماذج السلوكيّة الحسنة وإشهارها وإظهارها بمظهر القدوة الأخلاقيّة والقيميّة والسلوكيّة المشدودة إلى المُثُل العليا من جهة، المجسّمة في أرض الواقع من جهة أخرى. فقد نهض الخطاب الصوفي في كتب الطبقات والمناقب الصوفية بوظيفة تحرير الفضائل المميّزة لهؤلاء الأعلام وتدوين شمائلهم وتقييد محاسن أخبارهم تشكيلًا للنموذج الأسمى. فما كان للأنموذج القيمي والسلوكي الأمثل أن يتمحّض للوجود إلا من خلالهم بوصفهم أهل الصلاح والفضل ومحلّ الأسوة الحسنة.

وفي ذلك تعبير عن شعورهم بالمسؤوليّة عن إصلاح مجتمعهم، وذلك بعطف القلوب على القيم، وتجسيم نماذج الكمال في الرجال، فذلك مظهر من مظاهر المسؤوليّة الاجتماعيّة الأخلاقيّة والقيميّة، ابتغاء الرقيّ به إلى مستوى أخلاقيّ رفيع.

ولذلك ألفينا النماذج الصوفيّة التي رسمتها لنا كتب الطبقات غير منعزلة عن مجتمعها؛ إذ يكاد يكون تدخّلها في سائر ميادين الحياة الاجتماعيّة شاملًا، ولها فيه تأثير ينزع دومًا إلى تجسيم ذلك المثل الأعلى الإسلامي، ففي علاقة المتصوّف بإخوانه من المتصوّفة يتميّز سلوكه بحسن المعاشرة وترك الخصومة وملازمة الإيثار والمعاونة في أمر الدنيا والدين. وما الإيثار إلا مظهر مجسّم لتناهي الشعور بالمسؤوليّة الغيريّة إذ هو تفضيل الآخر على الذات لا لمصلحة مرغوبة، وإنّما طلبًا للأجر والمثوبة.

وفي علاقة المتصوّف بالناس يبدو رحيمًا بهم، ليّن العريكة في التعامل معهم، مشفقًا عليهم، متسامحًا معهم، متحلّيًا بخصلة نكران الذات، وما أكثر الأخبار التي تروى عن مساعدة الصوفي للفقراء، ونصرته للضعفاء، فالخلق هم غاية سعي الصوفي، وفناؤه في الله يوازيه فناؤه في الخلق.

ومن أوْعَبِ التقسيمات لعلاقات الصوفي ما ذكره ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، فهو «عون للغريب، أب لليتيم، بَعْلٌ للأرملة، حَفِيٌّ بأهل المسكنة، مَرْجُوٌّ لكلّ كربة»، وهو في معاملته اليوميّة مع الناس هشّاش بشّاش. فقوله «بعل للأرملة» أنّه يغنيها عن فقدان زوجها بمساعدتها حتى لا تحتاج إلى معيل، أمّا الهشاشة والبشاشة فهما عنوان شخصيّته السمحة الخالية من الكبر والعُجب والتعالي، وهي صفات ذميمة معهودة عند ذوي الجاه والسلطان والمال في تعاملهم مع العامّة. ومن القيم الأخلاقيّة المطلوبة في الصوفيّ أن يتلطّف بالنّاس ولا يبغي عليهم، رُوي عن الجنيد قوله: «لا يكون العارف عارفًا حتى يكون كالأرض يطؤه البَرّ والفاجر، وكالسحاب يظلّ كلّ شيء، وكالمطر يسقي ما ينبت وما لا ينبت» بمعنى أنّه يتعامل في منتهى اللطافة والسماحة مع الصالح وغير الصالح من عامّة الناس، إنّه يعمّ بخدمته الجميع بغضّ النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، ويشمل بمعروفه من يستحقّه ومن لا يستحقّه.

والصوفي يعالج أيّ خلل يراه في الناس دونما تشهير بهم أو تشنيع عليهم أو فضح لعيوبهم، بل إنّه يروم



إصلاحهم بإسبال السّتر على نقائصهم وإخفائها عن الناس، وفي هذا المعنى يقول أحدهم: «إذا رأيت سكران فَتَمَايَلْ لئلّا تبغيَ عليه، فَتُبتَلَى بمثل ذلك»، ومقتضى هذا التوجيه أن تُظهِرَ من نفسك العيب الذي تراه في غيرك، حتى لا تعتقد أنّك أفضل منه، وحتى تكون له عونًا على مواجهة تعيير الناس له أو سخريّتهم منه، والمتصوّفة يصدرون عن حساسيّة حرجة تجاه هذه الأمور، لحرصهم على عدم إلحاق الأذى بالناس بسبب ما قد يَبْدُرُ منهم من أخطاء أو هفوات.

وكانت صلتهم في الحياة اليوميّة مع الفقراء على غاية من الوثاقة، فكانوا يختلطون بهم للاطّلاع على أحوالهم وتقديم العون لهم، فقد رُوِيَ عن سفيان الثوري أنّ الفقراء كانوا في مجلسه كالسلاطين، وإذا بلغهم عن أحد الأغنياء أنّه متعبّد سخروا منه، ذلك أنّ عبادة الغنيّ عندهم توزيع ما زاد على حاجته من الأموال على الناس، أمّا الصلاة والصّوم فلا يجديانه شيئًا ما لم يؤدّ زكاةَ ماله. وقد ذكر الشعراني أنّ من أخلاق الصوفيّة تقديم إنفاق الدراهم والدنانير في طعام الجائع وكسوة العريان وقضاء الديون التي لا يقدر أصحابها على الوفاء بها على بناء الزوايا والمساجد. ونُقل عن عبدالله بن المبارك (ت ١٨١هـ/ ٧٩٧م): «لقمة في بطن جائع أرجح في ميزاني من عمارة مسجد».

إنّ لهذا المنحى الاجتماعي حضورًا بارزًا حتى عند أقطاب الصوفيّة ممّن انصبّ اهتماماتهم على الجانب العرفاني من التصوّف، فالبسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م) يرجع في بعض شطحاته إلى حقوق الخلق، فعبّر عن همّه بهم في الدنيا وفي الآخرة. وعن حقوقهم في الدنيا تأتي هذه الحكاية التي تتضمّن حكمًا بإيفاء حقوق الفقراء بدلًا من إنفاق المال في الحجّ، قال: «خرجت إلى الحج فاستقبلني رجل في بعض المتاهات، فقال: أبا يزيد إلى أين؟ فقلت: إلى الحجّ، فقال: كم معك من الدراهم؟ قلت: معي مئتا درهم، فقال: فَطُفْ حولي سبع مرّات، ونَاوِلْنِي المئتي درهم، فإنّ لي عيالًا. فطفتُ حوله وناولتُه المئتي درهم». ولعلّ هذه الحكاية من صنعه هو لتثبيت مبدأ تفضيل الإنفاق على الفقراء بدلًا من الحجّ، وقد ساقها بمنطق الصوفيّة ولغتهم، فجعل الرجل الفقير بمنزلة الكعبة، وطاف حوله ثمّ سلّمه المال وعاد إلى بلده عادًّا ذلك هو حجّه.

الصوفيّ لم يكن منقبضًا عن الناس منفصلًا عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم مسكونًا بهمومهم مشغولًا بمشاكلهم، منتصرًا لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص

ولا يقتصر مثل هذا السلوك الاجتماعي الإنساني على متصوّفة المشرق، بل إنّنا نجد له أشباهًا ونظائرَ وشواهدَ كثيرةً عند متصوّفة المغرب الإسلامي تدلّ على أنّ الصوفيّ غيريّ المنزع، لا تعنيه ذاته الفرديّة ومصلحتها ونفعها، وإنّما همّه مساعدة غيره ولا سيما الفقراء والمستضعفون وذوو الحاجة، فقد روى أبو العرب القيرواني أنّ أبا خالد عبدالخالق وهو من زهّاد القيروان رأى رجلًا من أهل البادية وقد بدا عليه أثر البؤس، فهو «يقضم الشعير كما تقضم الدواب»، فإذا به يؤثره بما حمله إلى زوجته المريضة من لحم وخبز، بعد أن أفلح في إقناعها بأنّ الله يضاعف لها الأجر في الآخرة.

والبهلول بن راشد يَعمِدُ إلى بيع طعامه عندما غلا السعر ثمّ يشتري منه، وعندما سئل عن هذا السلوك المستغرب في مألوف العادة قال: «نفرح إذا فرح الناس ونحزن إذا حزنوا». وفي هذا القول تعبير عن صميم الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، وذلك بنكران الذات والتغلّب على شهواتها الذاتيّة، ومصالحها الآنية، من أجل إسعاد الجماعة.

هكذا يستبين لنا أنّ التصوّف لم يكن بمعزل عن المجتمع، وأنّ الصوفيّ لم يكن منقبضًا عن الناس منفصلًا عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم مسكونًا بهمومهم مشغولًا بمشاكلهم، يسعى جهده إلى التخفيف من معاناتهم، ومساعدتهم على سدّ حوائجهم، مسديًا النصح لهم، منتصرًا لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص. وهل المسؤوليّة الاجتماعيّة إلا انغماس في الناس وحمل لأعبائهم ونهوض بما يتقاصرون عنه ومقاسمتهم آلامهم والاستجابة لآمالهم. فإذا اتخذ الشباب مثل هذه النماذج السلوكية قدوة تعطف القلوب على القيم فالمظنون عندنا أنها تبدل منهم الفكر والسلوك معًا فيكونون بناة للحضارة لا معاول هدم لها.

التصوف باعتباره مخرجًا من التطرف!

رضوان السيد مفكر لبناني

في العقدين الأخيرين، وبخاصةٍ بعد أحداث عام ٢٠٠١م، كثرت بحوث الغربيين عن التصوف الإسلامي باعتباره مخرجًا من التطرف، وقد بدأ تلك البحوثَ دارسو الإسلاميات، ثم تولت ذلك مؤسساتٌ بحثيةٌ أوربية وأميركية بتكليفٍ من الحكومات.



أما دراسات المتخصصين فلها اتجاهان: اتجاه دراسة سيَر وآثار بعض أعلام التصوف مثل: جلال الدين الرومي، ومحيي الدين ابن عربي، وابن الفارض -ولا تزال لدراسات شخصيات الأعلام هؤلاء جاذبية شديدة لدى الغربيين- واتجاه قراءة تاريخ التصوف ظهورًا وتطورًا والطرق الصوفية قديمًا وحديثًا. وبين يديّ دراسة طريفة لكريستوفر ملكرت (الذي له كتاب معروف في تاريخ المذاهب الفقهية) في التفرقة بين الزهد ascetism والتصوف mysticism- وبشكلٍ عامٍّ فإنّ الزهد معنيٌّ في الغالب بالسلوك وسيرة الحياة، بينما يكون التصوف عِرفانًا. ويرى ملكرت وغيره أنّ الانتقال من الزهد إلى التصوف في المجال الإسلامي حدث بعد أواسط القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وبيَّنَ البارزين في هذا التحول أمثال الحارث بن أسد المحاسبي وذي النون المصري وأبي حفص النيسابوري ومعروف الكرخي وأبي سعيد الخراز والجنيد البغدادي. ويبدو أنّ ظاهرة التحول هذه من الظاهر إلى الباطن لفتت انتباه الإمام أحمد بن حنبل فكان يُثني على السريّ السقَطي ويقول: ذاك الشيخ الطيب المطعم؛ بينما كان يخشى من «وساوس» المحاسبي وخطراته. إنما الطريف أنّ المحاسبي نفسه في كتابه: المكاسب يهاجم رجلين هما عبدك ويزيد (الصوفيان)؛ لأنهما كانا يجرّمان المكاسب! وبالفعل فبعد القرن الرابع الهجري لا نقرأ عن زُهّادٍ كبار، بينما نقرأ كثيرًا عن «عارفين» كبار. على أن كتب طبقات الصوفية أو الأولياء لا تُفرّقُ بين الطرفين إذ تبدأ تراجمها من الصحابة والتابعين إلى إبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض وأمثالهما، فإلى عارفي القرنين الثالث والرابع، فإلى المؤلّفين في التصوف في القرن الخامس.

وعندما كنا ندرس بكلية أصول الدين بالأزهر في النصف الثاني من الستينيات، وكان أستاذ التصوف الشيخ عبدالحليم محمود وهو صوفي شاذلي، وصار فيما بعد شيخًا للأزهر، ما كان يفرّق بين الزهد والتصوف، بل يعتبر الزهد جزءًا أساسيًّا في مسيرة العارفين، وينصحنا بقراءة كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وهو يفعل الشيء نفسَه.

لماذا هذا التقديم الاستطرادي؟ لأنه سواء أكان الأمر زهدًا أو كان تصوفًا؛ فقد كان في الحالتين استثناءً أو ظاهرةً فردية، وما كان هذا أو ذاك حركةً أو مذهبًا أو اتجاهًا له جمهور. ولذلك كان ظهور الطرق الصوفية في القرن السادس الهجري (= الطريقة السهروردية) مفاجئًا؛ لأنها صارت حركات جماهيرية. فخلال أكثر من قرنين (فيما بين الثالث والخامس) لا تورد كتب طبقات الصوفية أسماء أكثر من ثلاثين أو أربعين من «العارفين» الذين يستحقون الذكر، باعتبار أنّ لهم كلامًا في الأحوال والمقامات التي يتنقل بينها العارف في سبيله الطويل إلى الله عزّ وجلّ. وبالطبع لا يجد القارئ في كلام الحلّاج أو الشبلي أو البسطامي وأشعارهم ما يمكن اعتباره «مذهبًا»، شأن المذاهب الفقهية التي كانت تتكون وتزدهر، وتتوزع عليها ميول المتمذهبين ومصالحهم، كما حصل من قبل في علم الكلام.

ولهذا السبب ذهب نيكولسون وآخرون (من بينهم تلميذه وأستاذ التصوف بجامعة الإسكندرية أبو العلا عفيفي صاحب الكتاب المشهور: الحياة الروحية في الإسلام) إلى أنّ هذا التفلسف وهذه الرسوم والشعائر قد تكون لها أصولٌ أجنبيةٌ هنديةٌ أو مسيحيةٌ أو بوذية... إلخ. وعلى أي حال؛ فإنّ مقامات هؤلاء وأحوالهم التي يعبِّرون عنها بكلماتٍ وشطحاتٍ أثارت أول ما أثارت شكوك المحدِّثين والفقهاء. وقد تعرض أوائل العارفين نتيجة ذلك إلى «محنة» كما يقال في مثل هذه الأحوال، واستدعتهم السلطات من أقطار عدة فيما صار يُعرف بفتنة المحدِّث الحنبلي غلام الخليل. وما كان لتلك الحادثة نتائج مؤسية، بعكس ما حصل للحلّاج (ويقال: إنه كان حنبلي الميول!) فيما بعد. ولكي تحفظ تلك القلة نفسها؛ فإنه منذ القرن الرابع أقبل هؤلاء على رواية الحديث، وذكروا في كتبهم «ضوابط» لسلامة السيرة والمسيرة بالالتزام بالكتاب والسنة، وعندنا أجزاء حديثية كثيرة من رواية الصوفية عبر العصور بدأها أبو عبدالرحمن السُّلَمي وتابعها أبو القاسم القشيري وابنه، ثم صارت تقليدًا لدى مَنْ صاروا يُعرفون بأهل التصوف السُّنِّي. ومن أجل ذلك تحيَّر فيهم شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي أدان تفلسفهم وشطحاتهم؛ لكنه احتفظ باحترامٍ مشهودٍ لبعض كبارهم الذين عدَّهم من أهل الورع والالتزام.

ما أنشأ الغزالي (٥٠٥هـ) طريقةً صوفية، وأحسب أن شخصيته ما كانت تُتيح له ذلك؛ إذ كان شديد التفرد في مزاجه، ويهوى الكتابة والتدريس منذ شبابه، وينفر من الجمهور الكبير. لكنّ كتابه: إحياء علوم الدين، هو الذي أحدث التحول نحو الطُّرُق. ومنذ السهروردي (صاحب كتاب

عوارف المعارف وليس شهاب الدين السهروردي صاحب التلويحات الذي كان مصيره مثل مصير الحلّاج)، صار ذوو الشخصية الكارزماتية يكتبون كتابًا أو رسالة هي بمنزلة البرنامج، ثم يسعون لإنشاء طريقةٍ تسير بحسب البرنامج، وظل إحياء علوم الدين نصًّا مشتركًا بينهم إلى جانب رسالة شيخهم. وهؤلاء المُريدون يُعادُ تدريبهم في قراءاتٍ وممارساتٍ معينة، وتبرز بينهم نخبةٌ تكون هي بين أوائل من التقطوا «كرامات» الشيخ (وقد يكون بينهم واحدٌ من أبنائه)، ومن بين هؤلاء يختار الشيخ خليفته، وقد يكون الخليفة أكثر من واحد بحسب الجاذبية والكارزماتية واجتراح الكرامات. بيد أنّ التفرعات في الطريقة قد لا تحدث بسبب التنافس، بل بسبب اختلاف الأقطار التي تنتشر فيها الطرق وتتفرع. ولذلك ففي القرون الأربعة بين السادس والعاشر ظهرت مئات الطرق، ونشأت عليها مئات الفروع. بيد أنّ الطرق الكبيرة الباقية لا تزيد على الخمس عشرة اليوم، وقد ينشأ للفرع اسمٌ يُنسي الاسم الأصلي الذي كان للطريقة الأولى. وقد لا يترك الشيخ الأكبر طريقةً منظمةً، ثم يأتي واحدٌ من تلامذته فيفعل ذلك ويضيف رسالته أو برنامجه أو وِرْده إلى ما تركه الشيخ الأول من آثار.

ولقد بلغ انتشار الطرق حدًّا قيل معه: إنّ ثلثي المسلمين في القرن الثاني عشر الهجري مثلًا كانوا ينتمون إلى إحدى الطرق. والطرقية مثل السلفية في أنها تشهد إحيائيات. ومن ذلك ما ظهر من إحياءٍ صوفي في القرن الثالث عشر الهجري، والإحياء الحاصل في الزمن الحاضر.

الواقع أنّ المتصوفين غير مسيَّسين، ويتأثرون كثيرًا بتوجهات شيوخهم. ولذلك قاتَلَ النقشبنديون الأميركيين وداعشًا بالعراق؛ بينما لا يضعون الشأن السياسي في أَولوياتهم في البلدان الأخرى، ويتعاطى كبارهم التجارة، ويصادقون الحكّام، ولا يرون حرجًا في التعامل مع الغريب والانفتاح عليه

الصوفية الطرقية والصوفية السنوسية

وما أحبَّ الإصلاحيون المسلمون سلفيين وتحديثيين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الصوفية الطرقية؛ إذ رأوا أنها صارت طريقةً في الحياة، عصية على التغيير وعلى الإصلاح والتنوير، وأنها تلازمت مع الفقر والإفقار والاستسلام باسم التوكل، ولأنه ظهرت على حواشيها وأحيانًا في قلبها عقائد شعبية وعجائبية تتنافى وصحيحَ الإسلام. وذهب بعض الإدانيين إلى أنها خامرت المستعمرين أو لم تناضلهم. وهذا لا ينطبق على الطريقة السنوسية التي قاتلت المستعمرين الفرنسيين والبريطانيين والإيطاليين. وقد شهدتُ جدالًا بين أحمد بن بلّة وعبدالحميد الإبراهيمي ابن الشيخ البشير الإبراهيمي بشأن الصوفية وسلوكها بالجزائر تجاه المستعمرين الفرنسيين. الإبراهيمي قال: إنهم بعد الأمير عبدالقادر استسلموا وانصرفوا عن الاهتمام السياسي، بينما ذهب بن بلّة إلى أنهم ساعدوا الثوار كثيرًا في حرب التحرير (١٩٥٤-١٩٦٢م). والواقع أنّ المتصوفين غير مسيَّسين، ويتأثرون كثيرًا بتوجهات شيوخهم (فالمريد بين يدي الشيخ كالميت بين يدي المغسِّل). ولذلك قاتل النقشبنديون (الذين يشهدون إحياءً كبيرًا وانتشارًا هائلًا) الأميركيين وداعشًا بالعراق؛ بينما لا يضعون الشأن السياسي في أَولوياتهم في البلدان الأُخرى، ويتعاطى كبارهم التجارة، ويصادقون الحكّام، ولا يرون حرجًا في التعامل مع الغريب والانفتاح عليه، والتنسيق معه، مثلما تعاون السنوسيون بعد أحمد الشريف السنوسي وعمر المختار مع الإيطاليين والبريطانيين، ومثلما هم النقشبندية في تركيا وآسيا الوسطى.

ولنذهب إلى الأميركيين والأوربيين بعد طول تطواف. بعد حدث عام ٢٠٠١م، أجرت عدة مؤسساتٍ بحثية واستطلاعية دراسات ميدانية على الإسلام وعلى المسلمين. ففي ظلّ الإحياء الديني السلفي المعادي لهم، هناك الإسلام السياسي، وهناك الإسلام الصوفي. والإسلام السياسي أكثر فعاليةً وتأثيرًا وعنده براغماتية، لكنه كثير الأشواك؛ لأنّ مقولة الدولة الإسلامية قوية الحضور في أوساط كوادره. ولذلك ما أقفلوا الباب في وجه الصحويين، لكنهم فتحوا الأبواب على مصراعيها مع الصوفية التقليديين والجدد. فقد تبين لهم أنّ الطرقية ما عادت واسعة الانتشار في أوساط العامة التي انصرفت عنها بسبب ظروف حياتها القاسية؛ وإنما انتشر التصوف الجديد في أوساط الفئات الوسطى وبخاصةٍ شبان وشابات المدن، بينما يمارس كبارهم العمل

التجاري. لقد ظهرت في أوساط المسلمين المتعلمين مثل الشعوب والأمم الأخرى ديانات فردية إذا صحَّ التعبير. بمعنى أنّ هؤلاء يصنعون دينهم جزئيًّا بأنفسهم، ولديهم ميلٌ شديدٌ للروحانيات والانطباعات الذاتية. وتتّسم نفسياتهم بالرضا النسبي، ولا يحبون التعليمات الصارمة، ولا الأساليب النضالية في العمل الخاص أو العام. وهم وهنّ لا يأبهون كثيرًا لظواهر الأمور والأحداث العاصفة في بلدانهم أو في العالم. وتذكر بعض الدراسات التقييمية حركة غولن وطرائقها في العمل البنّاء. كما تذكر السحريات والقُبيسيات في سوريا، وبعض الطرق الصوفية في إندونيسيا وفي الهند. وتقول إحدى الدراسات: إنّ التعامل معهم أحيانًا أسلَم من التعامل مع جماعات المجتمع المدني الذين يؤمنون بالقيم الغربية، لكنهم يمكن أن يناضلوا باسمها ضد الحكومات وحتى ضد المصالح الغربية. ثم إنّ لدى هؤلاء شيوخًا ومرشدين يأتمرون بأمرهم، والتواصُلُ معهم سهلٌ لأنه لا تحفُّظ عندهم لهذه الناحية. فالطبقات الوسطى التي يأتي منها معظم هؤلاء لها مصلحةٌ في التعامل مع العالم الخارجي، ومنهم مئات الآلاف في الغرب، ويتمتع معظمهم بعلاقاتٍ حسنةٍ مع الحكومات في بلدانهم. إنّ المشكلة أنه ليس لهم تأثير كبير في الشأن العام في بلدانهم بخلاف الصحويين. إنما يمكن العمل معهم للمستقبل، ولدى الحكومات الصديقة. لكن هل يمكن لهم أن يغيّروا «وجهة الإسلام»؟

إحياء صوفي شاسع

هناك إحياءٌ صوفيٌّ شاسع. وكتاب «قواعد العشق الأربعون» عن جلال الدين الرومي أو عن رؤيته للعالم، وُزِّعت منه ملايين النُّسَخ بلغات عدة في العالم الإسلامي وفي الغرب. إنما هذا التوجُّهُ توجُّهٌ خاصٌّ وحميم، ومن المشكوك فيه أن يصبح وجهةَ الإسلام؛ لأنه ينبع من هذه الأمزجة الخاصة. ويمكن القول: إنه توجهٌ بارزٌ في الإسلام الأسيوي، إنما ليس في الإسلام العربي أو الباكستاني أو الإفريقي، رغم أن التصوف له جذورٌ عميقةٌ في هذه النواحي.

إلى أين يتجه الإسلامُ إذن؟ هذا السؤال طرحه هاملتون غب في الخمسينيات، ووجد أملًا في الإسلام الهندي والآخَر العربي. لكنّ توقعاته ما كانت بالغةَ الصحة أو الدقة: فلماذا وإلى جانب التصوف، لا نتجه إلى الفئة أو الشريحة الرابعة؟ (غير السلفيين وغير الصحويين وغير المتصوفين)، أي إلى المؤسسات الدينية أو الإسلام الرسمي. وهو رسميٌّ ليس

هناك إحياءٌ صوفيٌّ شاسع. إنما هذا التوجُّهُ توجُّهٌ خاصٌّ وحميم، ومن المشكوك فيه أن يصبح وجهةَ الإسلام؛ لأنه ينبع من هذه الأمزجة الخاصة... فلماذا وإلى جانب التصوف، لا نتجه إلى الإسلام الرسمي. وهو رسميٌّ ليس لأنّ المؤسسات الدينية تتبع الحكومات؛ بل لأنّ المئة عام الأخيرة شهدت تنقياتٍ في الإسلام وتطهريات إلى أن جرى التوصل إلى Standard Islam

لأنّ المؤسسات الدينية تتبع الحكومات؛ بل لأنّ المئة عام الأخيرة شهدت تنقياتٍ في الإسلام وتطهريات إلى أن جرى التوصل إلى Standard Islam تبنته تلك المؤسسات إذا صحَّ التعبير. وقد ضعُفت تلك المؤسسات في العقود الأخيرة لأنّ الحكومات لم تهتم بها، ولأنّ السلفيين والصحويين احتلُّوا الشارع. وعندما حصلت الأعمال الإرهابية، كانت تلك المؤسسات هي الأكثر ارتياعًا، وطوَّرت بمساعدة الحكومات ومن دون مساعدتها إستراتيجيات لمكافحة التطرف واستعادة السكينة في الدين، وتصحيح العلاقات مع العالم. الاستقرار يهمها كثيرًا، وصورة الإسلام تهمها كثيرًا، ولذلك ينبغي الاهتمامُ بها، وبخاصةٍ أنّ أكثرها لا يُعادي التصوف ولا يراه مُنافسًا، كما لا يُعادي الغرب.

فخُلاصات تلك الدراسات الاستطلاعية التي يُجريها الغربيون عن توجهات المسلمين المعاصرين أنه: من الصعب الآن التنبؤ بما سيكون عليه التوجه الإسلامي العام بعد عقدٍ أو عقدين. لكنْ يكونُ من المناسب في المدى المتوسط: استيعاب متديني التصوف، ومساعدة المؤسسات الدينية في نشاطاتها المتكاثرة بالداخل والخارج مع عدم إقفال الباب مع الصحويين. فالوادعون من المتدينين في بلدانهم وفي الغرب كثيرون جدًّا. وهم في تدينهم أقرب إلى المؤسسات الدينية وليس إلى الصحويين أو الصوفية. لقد أوشك العنف أن ينكسر ومعظم المسلمين ضده. وسيضعف التطرف لكنه لن يزول. لكنّ المجتمعات صارت أكثر مناعة، والاعتدال في الدين شعار الجميع اليوم. بيد أنّ النهوض الإسلامي الكبير الشبيه بالنهوض البروتستانتي لم يظهر بعد!

في البحث عن خطاب ديني جديد

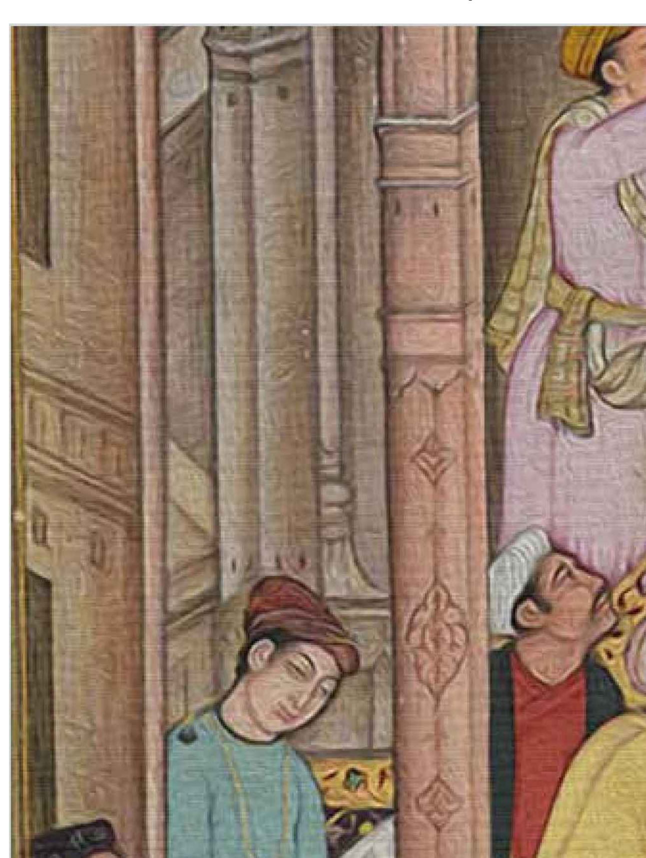
تركي الحمد كاتب سعودي

قال ابن إسحاق، أول مؤرخ لسيرة رسول الله: «واجتمعت قريش يومًا في عيدٍ لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له.. فخلص منهم أربعة نجوا وهم: ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى، وعبيدالله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل.. فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء.. يا قوم التمسوا لأنفسكم، فوالله ما أنتم على شيء..». لم يتغير الوضع كثيرًا منذ ذلك الزمان في زمننا الحاضر، تغيرت الأصنام وأسماؤها، والأوثان وصفاتها، ولكن المضمون واحد: «فوالله ما أنتم على شيء». تشرذمت قريش في ذاك الزمان إلى شيع وأحلاف وأحزاب عشائرية وغير عشائرية، كما يصف ابن هشام في تاريخه للسيرة النبوية، وجدت نفسها في حالة تنافس يصل إلى حد الصراع أحيانًا، وهو ما يحدث ذاته اليوم في عالم العرب وبقاع أخرى من عالم المسلمين. جاء الإسلام ووحَّد كلمة العرب وأصبح لهم «مرجعية» واحدة، وصار القوم على شيء، ولكن ذلك لم يدم طويلًا؛ إذ عاد التشرذم والتحزب والتعنصر القبلي والطائفي والإقليمي، وما زلنا نعيش ذلك حتى اليوم، لدرجة أن بعضًا وصل إلى قناعة بأن العرب قوم يستعصون على الاتحاد، فديدنهم هو التشرذم والفُرقة، ولكن هذا تعميم غير علميّ وبالتالي غير صحيح، فهم، أي العرب، بشر مثلهم مثل غيرهم من شعوب العالم، تجري عليهم السنن والقوانين، ويتأثرون بالظروف ويؤثرون فيها.



وهنا يأتي السؤال الوجودي في حياة العرب وهو: لماذا كان هذا هو حال العرب؟ لماذا كان التشرذم هو عنوان تاريخهم في معظم المراحل، لولا قبسات من نور الاتفاق في هذه المرحلة أو تلك؟ الجواب ببساطة هو: هيمنة الدين على مختلف جوانب الحياة العربية، ماضيًا وحاضرًا، ولكن هذا الجواب يحتاج إلى نوع من الاستفاضة في الشرح والتعليل.

فمنذ ظهور الإسلام في ديار العرب، كان الدين هو المتحكم في الحياة العربية، اجتماعيًّا وسياسيًّا، سواء في إسباغ الوحدة على الكيان السياسي، ومن ثم فرض التجانس الثقافي والاجتماعي على الكيان محل الدراسة، أو من خلال التمردات والثورات التي ترفع الشعارات الدينية. فالدين أعطى ويعطي مشروعية للنظام السياسي المهيمن، وفي الوقت ذاته للحركات المناوئة لهذا النظام. فالخوارج مثلًا، الذين أعلنوا الثورة على علي بن أبي طالب في أول أمرهم، كانوا يرفعون شعارًا دينيًّا، «إن الحكم إلا لله»، ضد سلطة تطرح نفسها على أنها خلافة للرسول، وهنا تكمن



شرعيتها. والذين قتلوا عثمان بن عفان نقموا عليه لأسباب اجتماعية واقتصادية، ولكن ذلك كان مؤطرًا بغلاف ديني، ناهيك عن ثورات الشيعة عبر التاريخ العربي وغيرهم، وكلها تحمل المضمون الديني ذاته.

المضمون الديني

نحن نعلم أن كل تلك الثورات كانت لأسباب اجتماعية حين تحليل موضوعها سوسيولوجيًّا، ولكنها لا تستطيع أن تطرح نفسها على هذا الأساس؛ إذ لا بد من مضمون أيديولوجي لها يتخذ الدين شعارًا، وبغير المضمون الديني فإنه لن يُكتَب لأي ثورة أو تمرد النجاح. بل حتى السلطات الحاكمة إنما تقمع هذه التمردات والثورات في ظل تفسير ديني مختلف، وشعار ديني مناوئ، وبنصوص دينية أُعطِيت تفسيرًا معينًا، وهو ذاته ما كان يفعله المتمردون، بل انبثق عن ذلك مذاهب دينية مختلفة خلال مراحل التاريخ العربي الإسلامي. فالإرجاء كان مذهب الدولة الأموية، والقدرية، ومنها الاعتزال، كان مذهب الدولة العباسية حتى خلافة المتوكل، الذي جعل مذهب أهل الحديث هو المذهب الرسمي للدولة. والصراع الصفوي العثماني كان في ظاهره دينيًّا، بينما هو في حقيقته صراع على النفوذ أولًا وآخرًا، وعلى ذلك يمكن القياس.

المراد قولُه هنا هو أن الدين عامل رئيس، وربما الأهم، في الثقافة والحياة العربيتين، ولا يمكن الوصول إلى قلب العربي البسيط وعقله، أو العامة من الناس، من دون أن يكون للخطاب الديني دور في ذلك. بل إنه حتى في الأيديولوجيات التي ترفع شعار العلمانية والدولة المدنية، تجد أن هنالك رجوعًا إلى الدين من أجل إثبات مقولة ما، أو «التسويق» للفكرة لدى العامة، وذلك مثل القول بأن أبا ذر الغفاري هو أول اشتراكي في الإسلام، حين كانت الاشتراكية هي الموجة السائدة، أو القول بأن الديمقراطية هي الشورى الإسلامية ذاتها، أو أن عمر بن الخطاب هو نموذج المستبدّ العادل، وهكذا. من هنا تنبع ضرورة نشوء خطاب ديني جديد يبشر بقيم جديدة تركز على قيم التسامح والسلام والثقافة العلمية ضمن قيم أخرى. خطاب يعيد تفسير النصوص وتأويلها، فالنص فضاء مفتوح، في مقابل

الخطاب المتطرف اليوم، خطاب داعش والقاعدة وغيرهما، الذي ينذر بالعنف وسفك الدماء وتكفير الآخر. الخطاب المتطرف والمحرض على العنف هو في النهاية خطاب يستند إلى نصوص مقدسة، فداعش أو القاعدة لم يأتيا بنصوص من عندياتهما، ولكن زاوية القراءة لهذه النصوص تختلف، ومن هنا تنبع ضرورة إعادة قراءة الدين من زاوية أخرى، بعد أن أحرقت القراءة المتطرفة الحرث والنسل، ودمرت البشر والحجر، وعاقت التنمية، ودمرت الإنسان، وهو مفهوم لا تعرفه هذه القراءة. وهناك قراءات متعددة للنص الديني خلال الحقب التي مر بها تاريخ الإسلام، ولكن يمكن القول: إنها كانت وما زالت، إلا بعض محاولات هنا وهناك، مثل قراءة محمد أركون للنص الديني ومحاولة فهمه من خلال آليات ومنهجيات جديدة، ولكن جُلّها كان يركز على إعادة قراءة النص من خلال المنهجيات التقليدية التي لا تخرج في معظمها عن القواعد الأساسية التي نظَّرَ لها الشافعي في كتابه «الرسالة»، بينما المطلوب

على الرغم من تعدد تعريفات الصوفية وتطوراتها عبر القرون، من الزهد البسيط في بداية أمرها، إلى التصوف الفلسفي، وانتهاءً بالتصوف الرث (تصوف الدراويش)، أو تصوف العامة، فإن بنيتها وجوهرها في تناقض وجودي مع نهر الحياة

التصوف وفق منطق غربي

من تأويل خاص للعقيدة إلى أداة لإضعاف المقاومة

شحاتة صيام باحث مصري

وحيث إن التدين الشعبي يكشف عن انبثاق مفاهيم ومقولات جديدة تتقاطع مع ما هو معروف في فضاءات الدين الرسمي، فإنه يعمل على ابتداع طقوس «شعبية» ترتبط بالنشاط الإبداعي وتوليد إبداعات جديدة تغير من نوعية ما هو قائم. وإذا كان ما تقدم هو حالة التصوف حتى نهاية القرن المنصرم، فإنه مع بدايات القرن الحالي، قد تغيرت أحواله وتبدلت توجهاته؛ إذ أفلت جوانيته نتيجة بحثه عن آلية للاجتماع بالدنيا من خلال بوابة السياسة، وهو ما تجسد في دخولهم وتفاعلهم مع الواقع واختيار الظاهر ومخاصمة الباطن خاصة مع ثورات الربيع العربي؛ إذ حُوِّلَتِ الذات الصوفية من متصل روحاني إلى متصل دنيوي، عبر الارتكان لتعليمات الغرب الأميركي، والدفع بهم إلى ميدان الصراع مع الأصوليات، من أجل تكريس ما يسمى بالتقارب الروحي وإشاعة السلام والحوار بين الأديان، فضلًا عن تأنيث واستئناس الدين وتحويله إلى آخر ناعم.

إن ضغط الرأسمالية العالمية لتمازج الديانات الأرضية والسماوية وإشاعة قيم الدين، العالمي وتجديد الخطاب الديني، ومسخ الهوية وقبول الآخر جعلهم يفتشون عن تيار ديني في داخل هذه البلدان ليقف موقفًا مناهضًا من التشدد، وينسجم مع توجهاتهم، فوجدوا الصوفية تعبر عن ضالتهم، بحسبانه يعبر عن مستقبل العالم الإسلامي.

مستقبل العالم الإسلامي

والحقيقة أن وقع الاختيار على الصوفية للعب هذا

اليوم هو قراءة النص بنظرة فلسفية، واستكناه معانٍ جديدة تدور حول قيم مختلفة، ليس من الضروري الرجوع فيها إلى اجتهادات «السلف الصالح»، أيًّا كان ذاك السلف.

إعادة الاعتبار للإنسان

بإيجاز العبارة، إن المحور الذي يجب من خلاله إعادة قراءة الدين هو «أنسنة» الدين، وإعادة الاعتبار للإنسان فيه، بعد أن اختطف تاريخيًّا، وبدلًا من أن يكون النص الديني عبئًا على الإنسان، يعود ليكون عونًا له على ممارسة إنسانيته من دون إحساس بذنب أو خطيئة أو تضحية ما أنزل الله بها من سلطان. الخطاب الديني المعاصر ملغم بالكراهية والبغضاء ونفي الآخر والعنف، والحديث هنا عن الخطاب الديني الإسلامي الذي يجد قبولًا واسعًا لدى معظم المسلمين، سواءٌ الخطاب الذي ينذر بالويل والثبور علانية، أو ذاك الذي تستتر البغضاء ومن ثم العنف، في تلافيفه من دون إعلان صريح؛ إذ إن الجميع يستندون إلى مرجعية واحدة. وفي هذا المجال، يطرح بعضٌ العودة إلى بعض طروحات مدارس إسلامية معينة من أجل الخروج من دائرة العنف، وأزمة الخطاب الإسلامي المعاصر، المجاهر بالكراهية والمخفي لها بين ثنايا النصوص، من أجل خطاب إسلامي جديد، ولا أظن أن هذا هو الحل.

يطرح بعضٌ العودةَ إلى الصوفية كأساس لخطاب جديد، حيث إن مبادئ الصوفية تحمل قيم التسامح

الدور، لا يعود إلى كونهم يعتمدون على الفصل بين السلطة الروحية وسلطة رجال الدين، بل أيضًا لتقارب أفكارهم مع الديانات الأخرى (المسيحية- اليهودية- الهندوسية- البوذية... إلخ)، فضلًا عن دعوتهم الدائمة إلى تفعيل اللطف والتفاعل والتعاون، وهو ما تجلى في البلقان وآسيا الوسطى وإفريقيا الغربية وتركستان الشرقية. وفي هذا الصدد يقول «مايكل ساليس» أستاذ الأديان بجامعة هارفارد الأميركية: «... إن علينا أن نبطل الفكرة التي تقول إن للإسلام وجهًا واحدًا، وإن هذا الوجه هو الإرهاب والعنف وكره الغربيين... إن هنالك في الإسلام من يؤمنون بالحب والتسامح والتعايش...». وهو ما أكده المستشرق الألماني «شيتفان رايشموت» الذي يرى «... أن مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتمًا للتيار الصوفي...». وتتويجًا لذلك فقد أوصت لجنة الكونغرس الخاصة بالحريات بضرورة تشجيع الحركات الصوفية لتكون آلية فاعلة على الصعيد السياسي. فالزهد في الدنيا والانصراف عنها، وعن عالم السياسة يضعف ولا شك من صلابة مقاومتها للاستعمار، ذلك ما شدد عليه تقرير مؤسسة «راند» الأميركية، إذ رأت أنه من الأهمية بمكان أن نوجه الاهتمام إلى الصوفية، أو ما يسمونه بالإسلام التقليدي، الذي من خلاله يمكن تحقيق الديمقراطية، ومنع الصدام الحضاري مع الغرب، ناهيك عن تغليف المسلمين بدعوة انسحابية وتقليص الدين.

وإزاء ذلك، فإن المؤسسة ترى ضرورة أن تُصاغَ خارطة طريق لبناء «الشبكات الإسلامية المعتدلة»؛ لتشجيع ودعم الصوفية من جانب، ونزع فتيل الراديكالية الإسلامية، وطرح صيغة أخرى معتدلة، بهدف تسييد ما يسمى «بالهارموني العالمي» من جانب آخر.

والواقع أن ذلك تعانق مع فاعليات المؤتمر الذي أقامه مركز نيكسون بواشنطن في ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٣م، لمناقشة برنامج الأمن الدولي، ناهيك عن الوقوف على دور الصوفية في صناعة السياسة الأميركية الخارجية، إنهم عبر ذلك توصلوا إلى ضرورة تدعيم التصوف وإعادة بناء الأضرحة، وتشجيع دمج القيم الصوفية مع قيم المجتمع المدني، وإقامة المراكز التعليمية المرتبطة بها، والتركيز على التسامح الديني، وهو ما شددت عليه مجلة «يو إس نيوز أند ريبورت» في تقريرها الذي نشر في عام ٢٠٠٥م؛ إذ من خلاله تؤكد «... أن الحركة الصوفية بأفرعها العالمية قد تكون واحدة من أفضل الأسلحة. فالصوفية بطرقها الباطنية تمثل توجهًا متناقضًا للطوائف الأصولية كالوهابية...». وإنه لكي يحدث ذلك، قامت واشنطن بتمويل محطات إذاعية، وقامت بتدريب أئمة المساجد، وعملت على ترميم مساجد وآثار إسلامية وأضرحة، وجارٍ الضغط لتخصيص مناصب وزارية للمتعاطفين مع الصوفية.

والسلام ونبذ العنف، ولكن الصوفية في النهاية هي تجربة ذاتية فردية لا يمكن لها أن تكون أساسًا لخطاب سياسي واجتماعي عام. فعلى الرغم من تعدد تعريفات الصوفية وتطوراتها عبر القرون، من الزهد البسيط في بداية أمرها، إلى التصوف الفلسفي، وانتهاءً بالتصوف الرث (تصوف الدراويش)، أو تصوف العامة، فإن بنيتها وجوهرها في تناقض وجودي مع نهر الحياة. فهي بحث عن السعادة الروحية الذاتية، وتختلف تجارب البحث عن السعادة هذه من فرد لآخر. والتصوف، وفق تعريف أبي الحسن الحصري، وهو التعريف الذي أجد أنه الأقرب لمعناها العميق، هو: «قطع العلائق، ورفض الخلائق، واتصال بالحقائق».

ورغم وجود مدارس وزوايا صوفية شاركت في الحياة العامة، كالسنوسية والمهدية مثلًا، فإن ذلك لا يمنع من التعميم والقول بأن الصوفية لا يمكن أن تكون محور خطاب ديني عام، فبينها وبين زخم الحياة بون شاسع، وإن حدث ذلك، أي تحولها إلى خطاب عام، فإنه لا يكون إلا في حالة ضعف الدولة وبؤس المجتمع، كنوع من اكتفاء ذاتي خارج الدولة والمجتمع.

الخلاصة لحديث أرى أنه قد طال، أن تحديث الخطاب الديني هو ضرورة ملحّة في عالم العرب والمسلمين، إن كان لهم أن يتحرروا من أسر الماضي، وقيود التراث، وتحكم الأموات بالأحياء. خطاب ديني جديد تكون نقطة ارتكازه هي الإنسان، والإنسان فقط..

صيغة مستحدثة

إنه وفق هذا التوجه فإن تغريب الإسلام عن أصوله الصحيحة ونشر الإسلام الثقافي، وإيجاد الإسلام الخالي من المقاومة التي تعوق سيطرة الغرب ونهبهم للشعوب، يعدُّ آلية مناسبة في إطار إستراتيجيات الغرب الرأسمالي... بيد أن هذا النمط هو البوصلة التي ارتكن لها الغرب في الانطلاق لجعل التصوف آلية لنشر الإسلام الناعم، وذلك يتمظهر بوضوح في تقديمه المشورة للحكومة الأميركية لنشر التصوف والابتداع من خلال إعادة إنتاج الأضرحة والمزارات والزوايا الصوفية بهدف مسح الذاكرة الجمعية للدين الإسلامي، وهو ما نجحت فيه حكومات المغرب التي تقوم بدعم الطرق الصوفية، فضلًا عن إقامتها المهرجانات الموسيقية الصوفية.

إنهم في إطار ذلك، يحاولون ربط المفاهيم «الغربية» للمجتمع المدني مع عقائد الصوفية، وهو ما حدث بالفعل في أوزبكستان في عام ١٩٩٤م، حينما أسسوا وزارة خاصة بالتصوف سموها بـ«المركز الشعبي للروحانية والتنوير»، تكون من ضمن أهدافها إعادة بناء الهوية الصوفية وفق منطق غربي، وهو ما حدا بالطريقة النقشبندية أن تكون الطريقة الوثابة في هذا المكان لتنفيذ أهداف الغرب وإستراتيجياته. لقد عملت هذه الطريقة على إعادة التثقيف التدريجي لنشر قيم التعاون والتسامح، ذلك الذي جعلهم يقبلون بالتبرعات والمساعدات الأميركية، من أجل المساعدة على تشجيع الحج إلى الأضرحة في «تركمانستان» حتى تحدث الخلخلة والفراغ الثقافي الديني المرتبط بالراديكالية، ومن ثم إحياء البدع والسكون، وهو ما جرى تجريبه أيضًا في القوقاز والشيشان وكثير من المناطق الإسلامية في البلدان الروسية.

إنه بموجب مفاهيم التسامح والتفاهم بين التصوف وبين كل القوى الاجتماعية لقبول الآخر، فإنه من وجهة نظر الغرب، إن الصوفية لها من القدرة والمُكنة للعب دور مزدوج في الواقع الإسلامي، فهي من جانب تستطيع أسلمة الديمقراطية، ومن ثم تكون جزءًا من العملية السياسية، ومن جانب آخر يمكنها أن تساهم في دمقرطة الإسلام، وبالتالي تنجز عملية الاستقرار السياسي. إن تجسير الحوار بعيدًا من الميتافيزيقا يجعل التواصلية الصوفية تسعى إلى توفيق الذات مع الآخر، وطرح كل ما يتصل بها من أخلاقيات جانبًا؛ لكي يدخل في حوار عالمي آخر، يدعمه أموال الرأسمالية العالمية. ولما كان ذلك هو تبصر من نوع خاص في إطار التداولية الكونية القائمة على التفاعل «أنا في أنت»، فإن دخولها في الحوار مع الآخر، سوف يشيح بعيدًا من ذاته مسألة امتلاك الحقيقة النهائية أو الوصول إلى المقدس.

خالد العنزي: نقيضًا للهوية العامة

يتجه كثير من الباحثين والأكاديميين إلى أن الصوفية تمتلك عددًا من السمات تجعلها خيارًا للمؤسسات الرسمية ودوائر صنع القرار لملء الفضاء الاجتماعي والسياسي بعد المفاصلة والقطيعة التي حدثت بين الأحزاب الدينية والسياسات الرسمية عقب حقبة الربيع العربي، من تلك السمات أن بنية التصوف تقوم على مجافاة السياسة، والإرث الصوفي عبر التاريخ الإسلامي يؤكد ذلك؛ لأن السياسة ممارسة دنيوية جماعية تتنافى مع مبدأ الزهد والصفاء الروحي والترقّي في العشق الإلهي، إضافة إلى الخوف من تقلبات السياسة وبطشها لكون الصوفية تتماهى مع مبدأ الاستضعاف والاكتفاء بالوعود الغيبية.

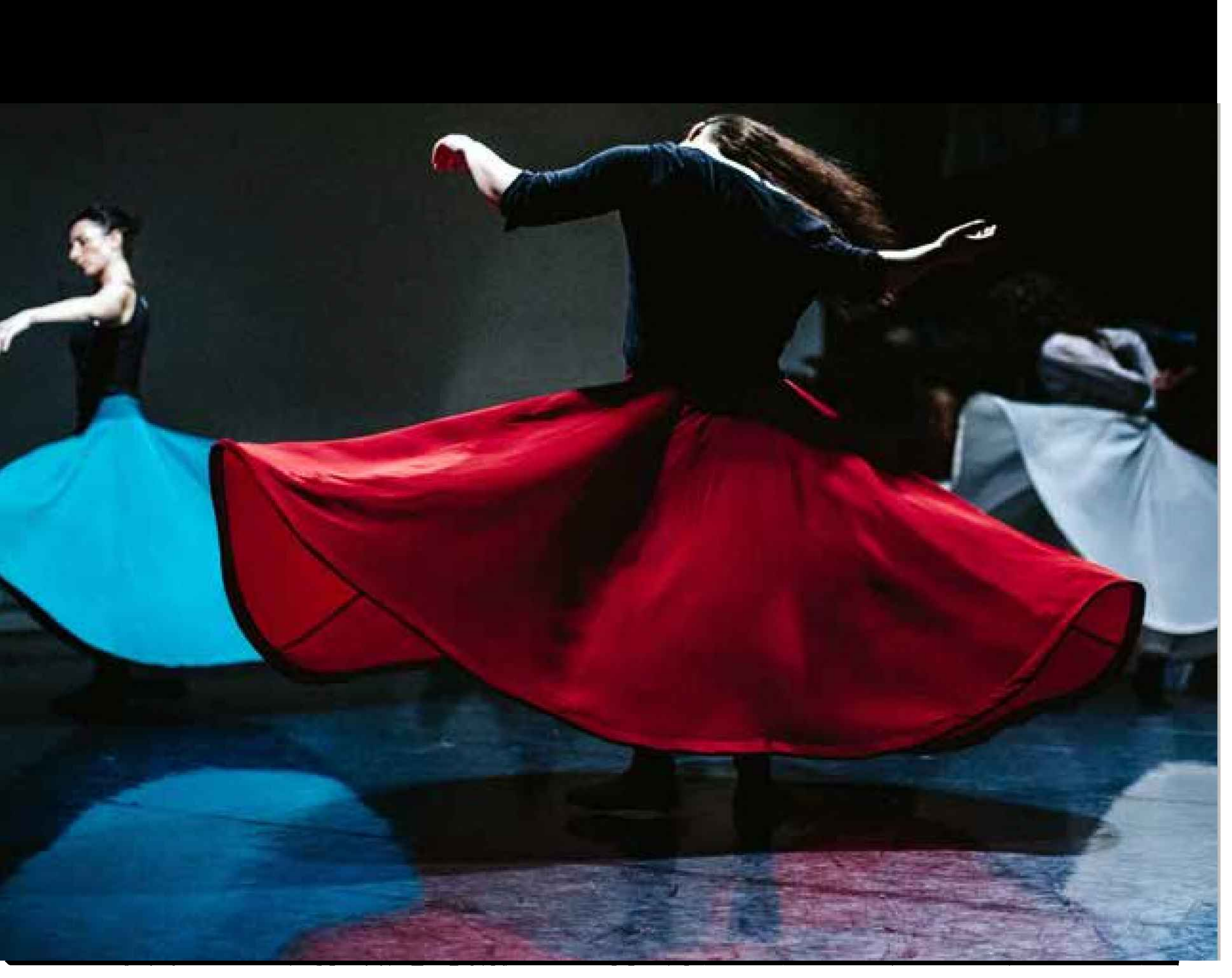
ولا يمكن إنكار أن للصوفية نكهة روحانية وجاذبية ثقافية تجعل من تسويقها والاستثمار فيها فكريًّا وسياسيًّا خيارًا مجديًا، فالصوفية مفعمة بالفنون، ومشبعة بالفلسفة، ويتصف تراثها بثراء روحي حتى أصبح التصوف الفلسفي جوهر الصوفية من خلال رموزها وعناوينها التاريخية الكبيرة مثل الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي والتبريزي والغزالي وغيرهم، أضف إلى ذلك المسحة الروحانية والنورانية للشخصية الصوفية التاريخية الغارقة في السلام والبعد من الصراعات وقدرتها على استيعاب الآخر. وللصوفية اتصال روحي عالٍ مع الفنون خصوصًا الموسيقا التي تمثل جزءًا من الطقوس والممارسات التعبدية والإيمانية، فأضحت هذه المقامات الموسيقية من أهم عوامل الجذب ولفت الأنظار للكثيرين الذين أبدوا اهتمامًا بالتعرف إلى الطرق والمدارس الصوفية؛ بسبب الموشحات الموسيقية، وحلقِ الذكر الترنُّمية خصوصًا في بلاد المغرب العربي والشام؛ ساهم ذلك في تخفيف حدة التعاطي مع الصوفية في تلك المجتمعات، وهو ما يساعد في دعم جهود الحكومات التي تسعى إلى تعزيز صور مجتمعاتها المنفتحة على الحداثة والتمدن، ونفي اتهامات الانغلاق والتشدد عن هذه المجتمعات. لا يشكل المكون الصوفي عنصرًا مشاكسًا أو منافسًا للسياسي؛ ذلك أن الصوفية لا ترتكز على منطلقات ومرتكزات اعتقادية لها صفة تقديسية أسوة ببقية الحركات والجماعات الإسلامية الكلاسيكية، بل إن الصوفية لا تملك شخصية ثورية أو صدامية في الأصل وهي تستهدف الفرد وليس الجماعة (المجتمع)، كل هذا كفيل برفع الضغوط والحرج عن السياسة للدول في المنطقة في مواجهة القوى الكبرى والنظام الدولي والمصالح الغربية، كما أن المفاهيم الإسلامية الكبرى (الجهاد والولاء والبراء... إلخ) ليست ضمن مبادئ وأولويات المكون الصوفي، وهو ما يسهل أمر تسويقه داخليًّا وخارجيًّا، مما يعني أن هذه الحكومات لن تخرج صورتها الذهنية من عباءة الهوية الإسلامية، ولن تتهم بأنها تنكرت للإسلام.

في المقابل لا يُمكن إغفال حقيقة أن محدودية القبول وانتشار الطرق الصوفية، نظرًا لمحاصرتها بتراث أصولي وفقهي سلفي صارم وحادّ، جعلها نقيضًا للهوية العامة للأمة ولا تملك حق تمثيل الهوية السُّنِّيَّة، وهو ما أدى إلى عدم تصنيفها ضمن دائرة السنة والجماعة فعليًّا، وهذا يجعل من الرهان عليها أمرًا مستحيلًا في ظل صعود وهيمنة الخطاب الثقافي الإسلامي التقليدي، فأي تفويض تستطيع الصوفية منحه للسياسات الرسمية في هذه الحالة، وهذا يؤدي إلى مُشكل جوهري في معادلة السياسة والدين في العالم العربي؟! لا يمكن وضع الصوفية في إطار واحد هكذا كأنها نُسخ متكررة، بل يوجد تباينات واسعة بين الطرق الصوفية بحسب البيئات والأنظمة الثقافية والسياسية القائمة. يمكن القول: إن الصوفية في الخليج العربي وتحديدًا السعودية لا تتبنى الطقوس الشعائرية المتعارَف عليها مثل الموالد والموشحات والاحتفالات الدينية، كما لا توجد منصات أو عناوين ثقافية وإعلامية تتحدث باسم الحركة الصوفية ومجتمع التصوف. كل ذلك يمكن فهمه في سياق الطبيعة البنيوية لهذه المجتمعات والدول التي تتبنى رسميًّا الاتجاه السلفي خصوصًا السعودية، وهو ما كان له دور في محاصرة نشاطات ومراسم التصوف وحرمانه من تكوين رصيد شعبي أو حاضنة اجتماعية. بذلك يتضح أن التصوف في مجتمعات الخليج في الواقع الحالي يشكل في الأغلب ممارسة تربوية وتهذيبية تعمل على تنقية الفرد وتزكية الأخلاق، ومن غير الواضح حتى اللحظة ما إذا كان هنالك فرصة للتفاهم مع الحكومات للعب أدوار مستقبلية ينتج عنها ميل الطرق الصوفية للإعلان عن وجودها رسميًّا، وربما تشكيل أطر فكرية وحركية مماثلة لمنافسيها من الحركات الفكرية على الساحة.

التصوف الإسلامي في الغرب.. وجدل الخطاب النسوي

عزيز الكبيطي إدريسي متصوف وباحث مغربي

يُعَدّ ارتباط العديد من الغربيين (الأميركيين والأوربيين) بالطرق الصوفية أحد الدوافع المباشرة والرئيسة وراء اعتناق الكثير منهم للدين الإسلامي؛ إذ يبدو أن هناك اهتمامًا متزايدًا بالتصوف في الغرب عمومًا بوصفه سلوكًا نفسيًا وروحيًا.. «وعلى العموم فالأميركيون والأوربيون يجدون في الطرق الصوفية الانفتاح والتسامح والليونة والدعم الذي يستجيب لاحتياجاتهم واهتماماتهم الفردية». «لقد تمكن الإسلام من الانتشار في أماكن جديدة من العالم عن طريق التصوف وبشكل كبير، حيث أظهر المسلمون المتصوفة قدرة مرنة على التكيف والاندماج في تلك المناطق».



التصوف والمرأة الغربية

إن التصوف الإسلامي من خلال تجاوزه لحدوده الجغرافية ذات المرجعية الثقافية والاجتماعية المحافظة، قد استطاع أن يستقطب ويقنع العديد من الغربيات بخوض التجربة الإسلامية من المنظور الصوفي، مما طرح إشكالات عدة على مستويات التكيف مع الأوساط الاجتماعية والثقافية المختلفة عن البيئة التي انطلقت منها هذه الظاهرة الصوفية، وأيضًا على مستويات التلاقي والتصادم، والتأثير والتأثر التي تفرضها جدلية الخطاب والممارسة النسوية بين العالمين العربي والغربي، ولا سيما في سياق تجربة النساء لإثبات ذواتهن من خلال السفر الروحي إلى العالم اللامرئي المقدس بغية التصالح مع النفس والمجتمع والتاريخ، فلقد «كان هدف الصوفي القديم هو اختراق حواجز الزمن والتاريخ للوصول إلى منطقة الخلود واللازمن. أما الصوفية من منظور أشمل وأكثر رحابة فهي امتلاك الوعي بوجود لا مرئي وإلهي وراء العالم المادي المحسوس ومن خلاله؛ لأن تجربة النساء مع ذواتهن ومع المجتمع والتاريخ لها دوائر ومسارات تختلف عن تجربة الرجل، فإن النساء في رحلاتهن الروحية قد يبغين مبدئيًّا الالتحام مع ذواتهن، وعقد تصالح مع الكون، وأن يندمجن مع مجتمع عانين الانفصال عنه من قبل، حيث يجدن لذواتهن مكانًا متسامحًا يمارس معهن القبول».

المرأة الغربية: بين الخطاب والممارسة الصوفية

يذهب المؤرخون إلى أن الشخصية الأولى في تاريخ التصوف التي أُدْخِلت إلى الأدب الأوربي كانت نسوية تمثلت في «رابعة العدوية، المرأة الصوفية الكبيرة من القرن الثامن، التي جُلبت أسطورتها إلى أوربا في أواخر القرن الثالث عشر بواسطة جوانفيل مستشار لويس الرابع عشر». كان للمرأة الغربية تميز في المجال الصوفي إن على مستوى الخطاب أو على مستوى الممارسة، تقول جين سميث عن علاقة النساء الغربيات، وبخاصة الأميركيات بالتصوف الإسلامي: «من ناحية أخرى فالتصوف ما زالت له جاذبية بالذات لبعض النساء الأميركيات [والأمر نفسه صحيح في أوربا] اللائي يجدن فيه بديلًا سائغًا عن المسيحية أو اليهودية أو عن بيئة اللاأدرية» التي يكن قد نشأن في إطارها. وثمة جاذبية خاصة تتمتع بها الجماعات التي تتسامح من حيث القيود المفروضة، ومن ذلك مثلًا، اختلاط النساء بالرجال خلال وقت العبادة. وأحيانًا قد يجلس المتعبدون في دائرة يشكل الرجال نصفها، وتشكل النساء النصف الآخر...».

وكما يحدث على صعيد الجماعة الإسلامية ككل، تثور مناقشات واسعة بشأن مدى ملاءمة اضطلاع المرأة بأدوار قيادية في المنظمات الصوفية، فضلًا عن زيادة نماذج تلك القيادة.

المرأة الغربية والمشيخة الصوفية

ترجع الزعامة النسوية الغربية لمدارس التصوف الإسلامية في أوربا وأميركا، بالأساس إلى سيادة الخطاب النسوي الذي تجاوز مستوى المطالبة بسماع صوت أنثوي صارخ أمام هيمنة الذكورة، إلى مستوى المشاركة جنبًا إلى جنب مع الرجل، بل اقتحام مقامات الريادة والزعامة في مجالات كانت حكرًا على المذكر فقط، ومن هذه المجالات «التصوف» الذي لا يلتفت إلى جنس الممارس ولا إلى صورته الخارجية، بقدر اهتمامه ببعده الروحي والنفسي، والذي قد يتساوى فيه المذكر والمؤنث. على الرغم من بعض الاختلافات في الهدف من الرحلة؛ فعلى سبيل المثال: «في الصوفية الكلاسيكية يصبح «الفناء» هدفًا لرحلة الصوفي الصعبة مع ذاته الضيقة، فالصوفي يفتش دومًا عن إمكانية التوحد مع «الذات العليا»، وهو هدف ليس بالضرورة هدف الرحلة الروحية نفسها لدى النساء. ولأن تجربة النساء مع ذواتهن ومع المجتمع والتاريخ لها دوائر ومسارات تختلف عن تجربة الرجل».

إن النساء في رحلتهن الروحية قد يبغين مبدئيًّا الالتحام مع ذواتهن، وعقد تصالح مع الكون؛ «فبينما يسعى الصوفي إلى الانعزال والانفصال (حتى لو كان مؤقتًا مع جموع البشر من أجل إتمام الرحلة) فإن النساء قد يبغين، كهدف أسمى لرحلتهن، أن يندمجن مع مجتمع قد عانين الانفصال عنه من قبل حيث يجدن لذواتهن مكانًا متسامحًا يمارس معهن القبول ويترك لهن فضاءات للحرية. وقد يتحقق الهدف من خلال تجارب في الطبيعة أو من خلال علاقات إنسانية حميمة».

ينشأ الدافع إلى الدمج بين السعيين الروحي والاجتماعي من الحافز تجاه الكلية في سعي النساء...، لكن التفكير الكلي يتطلع إلى تحقيق البصيرة الروحية في الواقع الاجتماعي. ونظرًا لكون الخبرة الروحية للنساء

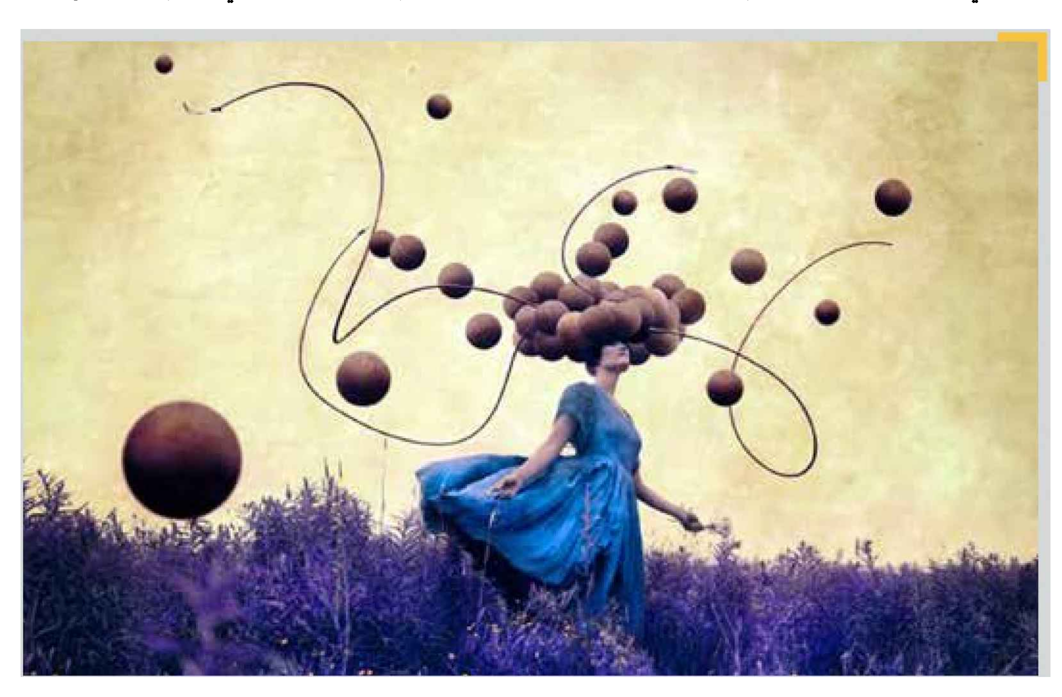
تؤدي بهن إلى إحساس جديد بقواهن في الوجود، فإنه من غير المحتمل أن النساء سوف يفكرن في الحياة التأملية التي تمجدها بعض الديانات باعتبارها أكثر التعبيرات الملائمة عن بصائرهن الجديدة؛ وذلك لأن «الروابط بين السعي الروحي للنساء وسعيهن الاجتماعي تتعرف عليها بصورة حدسية الكثير من النساء ممن زودتهن خبراتهن الروحية بالطاقة والرؤية القادرة على صنع تغييرات في حيواتهن وعلى إحداث تغيير في وضع النساء في الثقافة والمجتمع».

وهكذا، أضحت «المشيخة النسائية» ظاهرة غربية محضة؛ مما دفع إحدى الباحثات إلى تأليف كتاب حول المرأة الصوفية في أميركا، وإن كانت اقتصرت فيه على محاورة سبع نساء من طريقة واحدة وهي الطريقة النقشبندية الحقانية، إلا أنها بكتابها هذا لفتت الانتباه إلى الحضور النسائي المميز في التصوف بالولايات المتحدة الأميركية، كما في الغرب عمومًا. ويرجع تاريخ هذا الحضور إلى بداياته الأولى حين عيَّن «حضرة عنايات خان» نحو سنة ١٩٢٠م، امرأة خليفة له في الغرب، وبخاصة على أميركا الشمالية؛ وهي ربيعة مارتن، التي ستعين بدورها امرأة أخرى وهي: إيفي دوس لخلافتها على شؤون التنظيم الصوفي العالمي لعنايات خان سنة ١٩٤٨م.

الشيخ باوا محيي الدين بدوره قدم إلى الولايات المتحدة الأميركية لتكون مركز دعوته الصوفية بناء على طلب ملحّ من إحدى مريداته زهرة سيمونس التي تترأس حاليًّا الجماعة في فيلاديلفيا، وتنشط في مجال الحركات النسائية.

أما الطريقة الجراحية الهلفيتية التركية الأصل التي وصلت إلى الولايات المتحدة الأميركية في أواخر سبعينيات القرن الماضي من خلال الشيخ الإسطنبولي مظفر أوزاك، لكن بعد وفاة هذا الأخير سنة ١٩٨٥م، انشطرت طريقته في أميركا إلى فرعين: فرع معروف باسم «عشقي- جراحي» تتزعمه الشيخة فرحة فاطمة الجراحي (وُلدت ١٩٤٧م) وهو فرع نشيط في نيويورك. وفرع آخر ينشط في منطقة بيي في سان فرانسيسكو تحت زعامة: روبيرت فراجر الذي وُلد سنة ١٩٤٠م. و«تدل السيرة الذاتية للشيخة فرحة على أنها أعطيت مشيخة الطريقة من طرف الشيخ مظفر أوزاك قبيل وفاته سنة ١٩٨٥م، وهي أول زعيمة روحية نسائية في الطريقة التي نشأت منذ أكثر من ٣٠٠ سنة».

من أنشط النساء في المجال الصوفي بأوربا وأميركا، نجد كاميل هيلمنسكي وهي باحثة في التصوف، من أبرز كُتبها نجد: (Women of Sufism : A Hidden Treasure) ومعناها: «نساء التصوف: الكنز المستور»، إضافة إلى ترجمتها للعديد من أشعار الطريقة المولوية وكتبها. تتزعم كاميل هيلمنسكي اليوم أحد فروع هذه



الطريقة في أميركا، حيث «تدير مؤسسة ثريشود في كاليفورنيا، وهي منظمة روحية ترتكز على التعاليم المولوية» للشيخ جلال الدين الرومي.

الشيخة باجي طيابة خانوم تقود مجموعة صوفية في ضواحي فيلاديليفيا وتلقن أوراد مجموعة من الطرق كالإدريسية والجشتية والقادرية، ولها أتباع من كلا الجنسين.

نساء أخريات يلعبن أدورًا طلائعية في مجال التصوف بالغرب، منهن على سبيل المثال: الشيخة مريم كبير فايي، كاتبة أميركية بيضاء ومتحدثة نشيطة في موضوعات تتعلق بالإسلام والتصوف في الغرب، من أشهر كتبها: رحلة عبر عشرة آلاف حجاب: كيمياء التحول على الطريقة الصوفية»، ولدت في هوليود بكاليفورنيا من عائلة يهودية ليبرالية، تقول عن نفسها:

«ولدتُ في هوليوود من أسرة يهودية، وأصبحتُ ممثلةً في سن الخامسة، وظللتُ أُمارِس التمثيلَ لمدة عشرين عامًا. عندما كان عمري ١٢ سنة، وبينما أنا أعمل ممثلة لشركة المسرح في سان فرناندو فالي أعطاني مساعد المدير لفيفة من الورق البردي، صنعها من أجلي، مكتوب عليها: «ابحثي والحقيقة ستجعلك حرة» هذه الرسالة أصابت روحي بصدمة كهربائية، وأوحت لي بشكل واضح تجاه حياتي والهدف منها».

تواصل قصة تحولها إلى الإسلام وعثورها على مرشدها الروحي الأول، قائلة:

«ذهبتُ إلى بيركلي سنة ١٩٦٠م ومنها توجهت إلى الهند والنيبال ومختلف الدول في أوربا، بعدها توجهت إلى القدس والخليل، وهناك بعيد ضريح «الخليل إبراهيم» بخمس دقائق، التقيتُ مرشدي الصوفيَّ الأولَ، كان رجلًا مهيبًا ومقدسًا جدًّا، وفي قدسية ذاك اللقاء اعتنقت الإسلام بطريقة أكثر طبيعية وجمالية».

منذ ذلك الحين والشيخة مريم كبير فايي تعمل بجد على نشر تعاليم الإسلام الصوفية في صفوف الغربيين عامة، كما أنها تدرس القرآن الكريم واللغة العربية في أميركا وفي غيرها من بلدان إفريقيا السوداء.

أيضًا الدكتورة ناهد أنغا وهي ابنة شيخ صوفي إيراني: شاه مغسود (ت: ١٩٨٠) تقود حركة صوفية موسومة بـ«الجمعية الدولية للتصوف» وتتوخى تشكيل شبكة دولية للنساء الصوفيات، تحت اسم: المنظمة النسائية الصوفية. كذلك الباحثة الأميركية الإيرانية للاه باختيار

ترجع الزعامة النسوية الغربية لمدارس التصوف الإسلامية في أوربا وأميركا، بالأساس إلى سيادة الخطاب النسوي الذي تجاوز مستوى المطالبة بسماع صوت أنثوي صارخ أمام هيمنة الذكورة، إلى مستوى المشاركة جنبًا إلى جنب مع الرجل، بل اقتحام مقامات الريادة والزعامة في مجالات كانت حكرًا على المذكَّر فقط

صاحبة كتاب التي ترتبط بمجموعة من الطرق الصوفية كالنقشبندية والجراحية الهلفيتية، وتدير دارًا لنشر الكتب الصوفية خاصة والإسلامية عامة.

إن هذا الإقبال الهائل من طرف النساء في الغرب على اقتحام التجربة الصوفية الإسلامية، هو دليل على أهمية وراهنية الخطاب النسوي الذي ارتقى إلى مستوى التجربة التي لا تتوخى فقط التمكن من المحسوسات التي كانت مجالًا فقط لتنافس الذكور، بل تهدف إلى ملامسة المجرد والغيبي حيث تنتفي هناك الفوارق الجنسية والعرقية، فتصير متاحةً لكل من له القدرة على الصبر والتجلد في سبر أغوار النفس قصد معرفة كنهها، ومن ثمة التعرف إلى خالقها، وهو مبتغى كل أهل التصوف.

إشكالات نسوية صوفية مطروحة بين الشرق والغرب

من ضمن القضايا والإشكالات التي يطرحها انتقال أي ظاهرة من وسطها الثقافي والاجتماعي إلى وسط ثقافي واجتماعي آخر مغاير، نجد مسألة اللباس والحجاب والماكياج (التزيين) بين النساء المتصوفات، وهذا الإشكال يدخل في سياق أكبر يتعلق بالمجتمع الإسلامي في أوربا وأميركا ككل، كما توضح ذلك الباحثة الأميركية جين سميث قائلة: «ومن أكثر الموضوعات مدعاة للجدل بين صفوف مجتمع المسلمين الأميركيين [والأوربيين] مسألة الزيّ الملائم الذي ترتديه المرأة. ومن الواضح أن هذا الموضوع يهتم به كثير من النساء اهتمامًا عميقًا بطريقة أو بأخرى، كما يزداد هذا الاهتمام فيما يتعلق بالقرار الذي يتوصلن إليه بعيدًا من الخطاب السائد في الحركة النسائية الغربية أو ما يتصل بالدوائر العلمانية».

وعلى الرغم من شدة هذا الجدال وتباين أشكاله، بحسب جين سميث، فإن ثمة اتفاقًا بشأن نقطتين مهمتين في هذا السياق، وهما: «أولًا أن الحشمة في اللباس أمر مناسب للرجال والنساء على نحو ما يوضحه القرآن ذاته. وتبقى القضية بالطبع هي ما الذي يمثل هذه الحشمة؟ ثانيًا: إن خيار الثياب أمر يخص المرأة، ولا يمكن، أو على الأقل لا ينبغي، فرضه عليها من جانب أبيها أو زوجها أو أي قريب آخر من الذكور. وبالنسبة للمسلمين في كثير من أرجاء العالم، وخصوصًا مسلمي أميركا، فإن ما يشار إليه على أنه «اللباس الإسلامي» لا يمثل بالضرورة اللباس التقليدي نفسه الذي قد ترتديه نساء من ثقافات أخرى».

وقد حاولت الباحثة مارتا دومينغيز دياز التفاعل مع هذا السياق، بالإشارة إلى أن اللباس السائد بين متصوفات الطريقة البودشيشية في أوربا هو الجلباب المغربي، وبخاصة أثناء اجتماعات الذِّكْر، على الرغم من أن الألبسة الضيقة تستعمل أيضًا من طرف هؤلاء النسوة إلا أنها لا تصل إلى درجة الإثارة الجنسية.

هكذا، تذهب الباحثة مارتا دومينغيز إلى أن بعض المنتميات إلى الطريقة الصوفية -ولا سيما البودشيشية- لا يجدن حرجًا في الإفصاح عن أنهن لا يهتممن كثيرًا بمسألة اللباس بقدر اهتمامهن بتحسين سلوكهن نحو خالقهن؛ لأن تغطية الجسد من الرأس إلى أخمص القدمين لا تعني التحقق التام بالإسلام، ولا طهارة النفس التي تعتبر المحور الأساس للتصوف.

الحجاب

إن قضية الحجاب تشكل عنصر الخلاف ليس فقط بين المتصوفات الغربيات المنتميات إلى طرق صوفية مختلفة، أو بين المتصوفات المهاجرات إلى الغرب من العالم العربي والإسلامي، وإنما أيضًا تدخل ضمن الجدال العام والواسع القائم بين «الغرب» و«الإسلام» ككل، كما تذهب إلى ذلك الباحثة مارتا دومينغيز التي ترى أن «ارتداء الحجاب في المغرب كما داخل الطريقة البودشيشية -مثلًا- يُظهر أيضًا امتزاج عناصر اقتصادية واجتماعية وثقافية مع المعاني الدينية، وفي هذا السياق يمكن أن يُنظر للحجاب كتبرئة



أو تبرير اجتماعي، أو كتعبير يجسد الخطابات الإسلامية ذات التوجه السياسي»، وكنموذج لهذا الاختلاف في فهم واقع الحجاب وقوة شرعيته، تستدل الباحثة بموقف أتباع الطريقة الصوفية البودشيشية في الغرب، الذي يمثل مظهرًا بسيطًا مستوعبًا لهذا الاختلاف، تقول في هذا السياق: «إن ارتداء الحجاب من طرف البودشيشيات في أوربا يكون بقصد تحقيق نوع من الاستقلال بالذات، في حين تفضل متصوفات بريطانيا على سبيل المثال ارتداء القبعات لتغطية الرأس كعلامة على احترام هويتهن الإسلامية.. أما في إسبانيا فهناك انفصام وصراع بين المغربيات البودشيشيات والإسبانيات المتحولات اللائي يرفضن الاستجابة لطلب المغربيات بلباس الحجاب بدعوى أن ذلك الحجاب سيجلب عليهن لوم أصحابهن ومحيطهن، كما أن تغطية المرأة لذاتها بالشكل المعهود في المغرب هو ثقافة وتقليد مغربي محض، وأن الدين يدعو فقط إلى إظهار التواضع في اللباس وعدم الإثارة الجنسية للآخرين، وقد وصل هذا الخلاف بين المجموعتين إلى درجة التوتر؛ مما حتَّم على المسؤولين عن الطريقة في المغرب إلى

ظاهرة انتقال التصوف الإسلامي إلى البلاد الغربية واعتناقه من طرف العديد من المفكرين والمثقفين وبخاصة من الجانب الأنثوي أفرز قضايا وإشكالات جديدة أثبتت مدى خصوبة الفكر الإسلامي عامةً، ومدى ثراء التصوف خاصةً وقدرته على اقتحام أقوى الحضارات المادية ووَسْمها بطابعه الروحي

الأمر بالفصل بين المجموعتين، أي: مجموعة المهاجرات المغربيات، ومجموعة المتحولات الإسبانيات».

هكذا يتبين أن الحجاب وكيفية لباسه هو العنصر الحاسم في الجدل القائم بين الإسلام والغرب، سواء في العالم الإسلامي أو أوربا، حيث يستعمل الحجاب كإشارة للتدين وللانتماء إلى الإسلام في الأوساط غير الإسلامية، في حين، ترى بعض المتصوفات الغربيات في الحجاب رمزًا للثقافات المحلية في العالم الإسلامي، ولا يرتبط البتة بالوصفات الدينية، ولكن بالتقاليد الثقافية كما تؤكد ذلك الباحثة مارتا دومينغيز قائلة: «إن ارتباط الحجاب بالثقافة المغربية يجعل بعض المتصوفات الأوربيات لا يرين حاجة إلى اعتماد هذه الممارسة. لكن، وعلى الرغم من أن الأوربيات لا يرين في الحجاب جانبًا حيويًّا من الإسلام، فإنهن يشاركنه مع غيرهن من المسلمات المتحولات واللائي يخترنه بسبب أفكار معينة حول «النوع». وهن ينظرن إلى الإسلام بوصفه الضامن «للنظام النوعي للمجتمع»، وبوصفه أيضًا أسلوبًا لتجاوز الفوضى التي، بحسب آرائهن، تحيط بالعلاقات النوعية في الأوساط المجتمعية الأوربية».

خلاصة

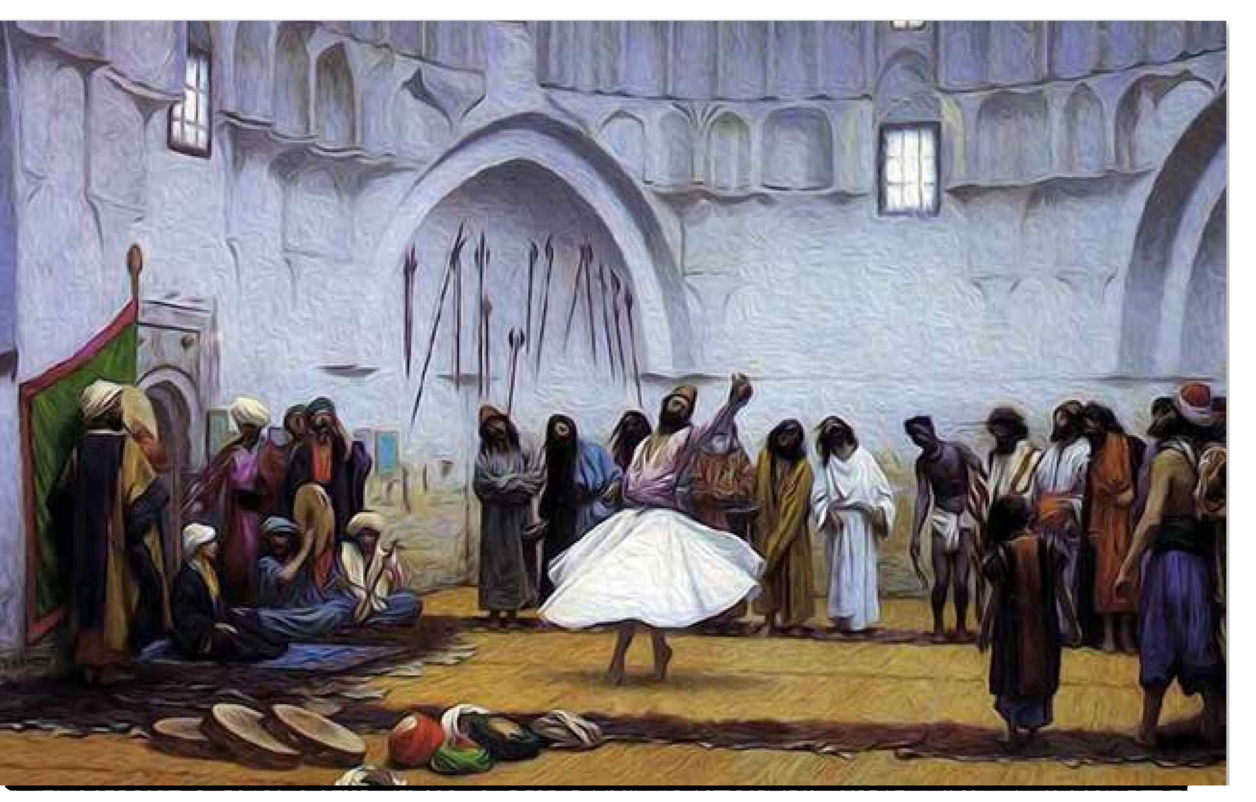
إن ظاهرة انتقال التصوف الإسلامي إلى البلاد الغربية واعتناقه من طرف العديد من المفكرين والمثقفين، وبخاصة من الجانب الأنثوي، أفرز قضايا وإشكالات جديدة أثبتت مدى خصوبة الفكر الإسلامي عمومًا ومدى ثراء التصوف خصوصًا وقدرته على اقتحام أقوى الحضارات المادية ووسمها بطابعه الروحي، كما أن تحرر النساء في البلدان الغربية ورغبتهن في إظهار الزعامة والتميز وجدت في التصوف الإسلامي ملاذها الخصب..



التصوف بديلًا للمذاهب الإسلامية

خالد محمد عبده باحث مصري

أصبح التصوف من الخيارات المطروحة بقوة اليوم، كبديل للخطابات الإسلامية التي أضحت هشاشتها وأضرارها محلّ اتفاق من غالبية المعنيين بالشؤون الدينية، لكون التصوف من جملة العلوم الإسلامية التي تأسست متمثّلة بقيم القرآن وتعاليم السنة النبوية، وإن استفاد كغيره من العلوم الإسلامية، من مواريث الحضارات السابقة والبيئات التي انفتح عليها، لكن التصوف كما هو الحال يواجه بمجموعة من الإحراجات، من قبيل كونه (انكفاء على الذات وهروبًا من الواقع) فالصوفي غير معنيٍّ بفكرة إصلاح المجتمع إذ يضع ذلك في مرتبة ثانوية، ويركّز على ترقّيه الشخصيّ نحو الله، ويحاول بفنائه في الله أن يغدو وحده الإنسان الكامل، ولكنه إنسان حزين ومنعزلٌ ومنفصلٌ عن البيئة الاجتماعية. إلا أن مثل هذه الإشكالات تتناسى أن نظرية الفناء الصوفي هي ردّ فعل بالأساس من داخل الإسلام نفسه ضد الموقف الكلامي الذي أحال الألوهية إلى صورة جامدة مجرّدة من كلّ حيوية، ولا يترقّى الصوفي ويصل إلى هذه المرحلة إلا عبر إزالته كلّ ما يتعلّق بأفعال العبد المرذولة وأخلاقه المذمومة، من خلال ممارساته مع نفسه ومع الآخرين.



هل الصوفية فرقة من فرق المسلمين؟ أم أنها قلبُ الإسلام؟

في عام ١٩٣٨م نشر علي سامي النشار كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» لفخر الدين الرّازي، وقدّمه بإعادة نشره لمحاضرة الصوفية والفرق الإسلامية، التي ألقاها فضيلة الشيخ مصطفى عبدالرازق في مؤتمر الأديان بلندن عام ١٩٣٢م. وقد كتب الرازي حول الصوفية في هذا الكتاب محاولاً أن يتلافى فيه نقصًا طغى على كتب الفرق لعدم عدِّهم الصوفيةَ فرقةً مميزة، وذكر الرازي في هذا الصدد ما يلي: «اعلم أنّ أكثر من قصّ فرق الأمّة لم يذكر الصوفية، وذلك خطأ» وبعد أن عرّف الرازي الصوفية ذكر فرقها وصنفها فجعلها ست فرقٍ وذلك عملٌ لم يُسبق إليه».

إن اعتراف الرازي بالصوفية كفرقة مميزة لا يجعلنا أمام اعتراف رسمي إسلامي بتميّز الصوفية، ويمنحها المشروعية والحقّانية؛ ذلك أن موقفه -لمن يعرف ميراث الرجل الكلامي- يتسق مع مشربه الذي نحا إليه في أخريات حياته متأثرًا برسائل الشيخ الأكبر (ابن عربي)، وبلقائه شيخَ الصوفية الملقّب بصانع الأولياء (نجم الدين كُبرى)، وهو ما انعكس على تفسيره للقرآن، كما أثبتت ذلك الباحثة التونسية القديرة هند شلبي. إن التقاط هذه الإشارة اليوم والفرح بها تذكّرنا بمؤتمر (غروزني) أو ما سُمّي بملتقى أهل السنة والجماعة الذي انعقد في العاصمة الشيشانية عام ٢٠١٦م بحضور أكثر من ٢٠٠ شخصية إسلامية غلب عليهم المشرب الصوفي، ورغم إعلان المؤتمر لغاية نبيلة من محاربة التطرف والإرهاب، فإنه أقصى جملة من المسلمين وما وحّد الكلمة بقدر ما أثار مشكلات كلامية قديمة أثّرت سلبًا ولم يؤتِ ثماره المرجوة.

التصوف قلب الإسلام النابض، كما يراه أهله، وهو فقه القلوب، فإذا كان الإسلام بثقافته وتعاليمه جسدًا، فالتصوف روح هذا الجسد الذي لا يمكن الاستغناء عنه، إن العناوين والتسميات بالنسبة لنا ليست بذات أهمية حتى نقف عندها، فكما نضرب صفحًا عن أصل كلمة التصوف ومنشأ التصوف وتأثره بالديانات السابقة على الإسلام، لن نتوقف قليلًا عند كون هذا النهج الروحي يمكن تسميته بالتصوف أو التزكية أو فقه الباطن أو الجوانية الإسلامية، فالموضوع الأهم الذي اشتغل عليه الصوفي رسم الطريق لبناء النفوس على التقوى، وإيناسها بذكر الله، وإلهامها كيف تعيش الحياة مع الله ومع البشر ببصيرة مجلوة، ورغبة عميقة وثغر باسم. على أن النزاع الذي نشب قديمًا ويستعاد اليوم من خصوم التصوف وأصدقائه لم يعد يتّصل بما نحن فيه، فقد كان نزاعًا في صورته الأولى على قيمة بعض التصرفات والأقوال التي يجب أن تخضع للمقررات الإسلامية، ثم حرّكته السياسة لينصرف إلى أمور أخرى هي أبعد من الاختلاف في الرأي في قضية من قضايا الدين.

ينابيع التصوف الإسلامي

أرجعت الدكتورة وداد القاضي في دراستها عن التيارات الكبرى في التصوف السمة المميزة للتصوف إلى ينابيع ثلاثة، هذه الينابيع وإن كانت متنزّلة على العصر الذي نشأ فيه التصوف وأضحى فيه علمًا له علماؤه وكتبه ولغته واصطلاحاته إلا أننا يمكننا أن نربط العودة إلى التصوف اليوم بها، فإذا كان الزهد في الدنيا وطيد الصلة بالأوضاع الاقتصادية في دولة الإسلام في القرن الهجري الثاني، فالتكالب على الدنيا وقلق الأوضاع السياسية التي اتسمت بهما تلك الحقبة قد حرّكا العازفين عن لعبة السياسة للبحث عن بدائل تعيدهم إلى تعاليم الدين الحنيف، بصورة تجعلهم قريبين من الله وحده، وهو ما شاهدناه على سبيل المثال بعد أحداث الانتفاضات العربية (أو الثورات)؛ فرّ كثيرٌ من الشباب والكهول إلى روحانية الإسلام، بعد أن خاب أملهم في التعلق بتيارات دينية كانت في أساسها باحثة عن السلطة والمناصب، واستغلت الدين من أجل مكاسب دنيوية، وهو ما كشف عن ممارساتها التأويلية الغائية، فكان من جملة ردود أفعال الانتفاضات والثورات رفض تلك الخطابات وأصحابها، وبعض الناس أعلن رفضَه لصور التدين كافة، وإن حافظ على صلة خاصة بالله سيحاول أن يكوّن تجربته الدينية بنفسه عبر قناعاته الخاصة واجتهاداته التي تبتعد بطبيعة الحال عما قررته تعاليم الفقه الأصغر والأكبر.

الاتجاه إلى القلب بدلًا من الاتجاه إلى العقل

كان لهذا الملمح علاقة بثورة مضمّنة على علم الكلام، ذلك أن العلم الذي بدأت بواكيره قبيل التصوف، والذي كان الجدل العقلي أرسخ أركانه رغم أن مادته هي أمور الدين. فإن المتكلمين عندما أخضعوا الأمور الدينية للجدل جمّدوا تلك الأمور في قوالب ثابتة، وتباروا في البرهان على أن قوالب الفريق منهم أصحّ من قوالب الفريق الآخر، فتحوّلت مسائل الدين الدقيقة إلى موضوعات باردة، وفقدت حميميتها الأصلية الأصيلة، فرأى الصوفية أن يغادروا دائرة الكلام كلّه عصمة لنفوسهم من الوقوع في الشك ونأيًا بها عما لا يدخل في مجال اهتمامها. كذلك رأى الكثيرون اليوم من الراغبين في الدخول إلى الإسلام عبر بوابة التصوف أن الإسلام ليس نظرية

علمية أو سياسية أو اقتصادية، وليس فكرة مجردة عن الله، فالثروة الطائلة من النظريات والفقر المدقع في المشاعر النبيلة وخور النفوس لا يعدّ تديّنًا مقبولًا بالنسبة لهم، ورأوا أن تحقيق التدين على وجه أجمل وأحكم أثرًا في حياة المسلم المعاصر لا يكون باستدعاء النظرات التراثية والتصورات السابقة عن الذات الإلهية، فمثل هذه لا تجعل الاستقرار والاتزان ينزل من السطح ليشتبك بالأعماق، كذلك فإن هوس الفتاوى وحديث المتصدّرين للكلام في نوازل المسلمين دون وعي ونظرة فاحصة وجادة زاد من قلقهم وعزوفهم عن كل ما هو غير نافذ إلى اللُّب والأعماق.. ينبغي أن نتساءل: كيف نحوّل معرفة الله عبر كل هذه المعارف الدينية والنظريات والآراء إلى مذاق حلو يطبع النفوس على الرقّة لا على العنف، ويصفّي النفوس من كدرها لا أن يزيدها كدرًا؟ كيف نجعل الإنسان مشتاقًا إلى ربّه كما نقرأ في أشعار المتألهين وكتاباتهم رجالًا ونساء من السابقين؟ كيف يصبح المسلم هيّابًا لذاته؟ كيف يشهد ربّه في مجالي الأرض والسماوات ويشهد أسماءه الحسنى فيما يقع من حركة وسكون؟ إنه لا يتمّ دين ولا يُثمر إلا إذا أحسنّا الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي ينشغل بها المقبلون على التصوف اليوم.

يواجه التصوف بمجموعة من الإحراجات، من قبيل كونه (انكفاء على الذات وهروبًا من الواقع) فالصوفي غير معنيٍّ بفكرة إصلاح المجتمع؛ إذ يضع ذلك في مرتبة ثانوية، ويركّز على ترقّيه الشخصيّ نحو الله

الاتجاه إلى التأويل

تلوّن عمل الفقهاء المسلمين بنوع من التحرّج وشيء من التشدد في استخدام المعطيات الدينية، لِعدِّهم أنفسهم وبحقّ مؤتمنين على استكمال التشريع، فكانوا شديدي في الخروج على ظاهر النصّ؛ لئلا يقودهم اجتهادهم إلى تحليل

واقع التصوف ودوره المستقبلي

زيد بن علي الفضيل كاتب سعودي

التصوف أو بلفظ آخر العرفان، ليس مذهبًا فكريًّا أو فقهيًّا تنبني عليه أحكام حدّية متباينة، كالتخطئة والتصويب، أو التحليل والتحريم، إلى غير ذلك من الأحكام الفقهية والعقائدية التي عادة ما تُشكل قاعدة رئيسة لأي فئة إرهابية ومجتمع متطرف؛ وإنما هو في مضمونه حالة خاصة من السلوك الروحاني، ترتقي بصاحبها في سماوات عالية من الصفاء، تجعله يطفو بذاته في فضاءات كونية، فلم يَعُدْ يشغل باله بقضايا فقهية متعدية بحكمها إلى الآخر، فينشغل عن متابعة الاهتمام بسمو روحه كإنسان خلقه الله مُحبًّا مُتسامحًا ودودًا صادقًا أمينًا إلى غير ذلك من منظومة القيم الأخلاقية، التي لا يمكن أن تكون خصيصة لدين دون آخر، ولمذهب دون مذهب، وإنما هي حالة إنسانية يتفق عليها غريزيًّا كل بني الإنسان بألوانهم وأعراقهم وأديانهم ومذاهبهم. من هنا فالتصوف وقبل أن يكون خصيصة إسلامية، هو سمة إنسانية جاء خاتم الأنبياء ليحث على قواعده انطلاقًا من قوله الثابت: إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق. من هذا المنطلق فإن تعزيز هذه الروح بين ظهرانينا سيكون له أثره الكبير في محاربة مختلف الأفكار المتطرفة، كما سيؤدي إلى تلاشي ظاهرة الإرهاب.

على الرغم من إيماني بسمو فكرة التصوف بمضمونها السابق، وبالرغم من وضوح تأثيرها خلال الحقب التاريخية السالفة، فإنها مثل غيرها من السمات الروحية قد تعرضت للتشويه والضعف أيضًا، جراء ما واجهته من هجمة شرسة من مختلف التيارات الدينية المعاصرة، وبخاصة ما يعرف بالسلفية الحركية بوجه خاص (كحركة الإخوان المسلمين والسروريين)، التي رأى شيوخها حرمة العديد من المظاهر الدينية الممارسة في إطار مدرسة التصوف، وبحكم قوة الصوت المناهض في الحقب السابقة، فقد أدى ذلك إلى خفوت حالة التصوف، بل إلى انحسارها في بعض المجتمعات وبخاصة في منطقة شبه الجزيرة العربية، ولا سيما في منطقة الحجاز والمخلاف السليماني والأحساء، وحتى في منطقة نجد أيضًا، التي كان

حرام أو تحريم حلال. فضلًا عن أن الفقه هو في أصله قانون، والقانون بطبيعته جامد، قوالبه محدودة، ومادته قائمة على تنفيذ الأوامر والنواهي وإنفاذ الحدود بدقّة، حرصًا على مصالح العباد، وهو ما أدّى إلى نوعٍ من التضييق فيما يؤكد عليه من الأمور الدينية، ولمّا لم تستطع دولة الإسلام في بداياتها المبكّرة أن تتبنّى دستورًا شرعيًّا متكاملًا فإن العمل في الفقه قد أصبح حقلًا تخصُّصيًّا لقطاع كبير من علماء الأمة، وقد كان بنتيجة هذا أن ازداد علم الفقه ثراءً، إلا أنه ازدادت معه رغبة من يريدون الخروج من إساره المقيّد ضرورة.

اقتضى الخروج من هذا الإسار الضيق قديمًا اجتراح طريق مخالفة، ومن هنا وجدنا من يفضّل التأويل الباطن على الأخذ بالظاهر، مثّل هذه الطريق الصوفية وبعض الفرق الإسلامية كالإسماعيلية، إلا أن الأمر مختلف اليوم، فوجدنا ثورة على المذاهب الفقهية من قبل التيارات الدينية ذات الصبغة السياسية أو الجهادية، متغافلة ميراث الإسلام وضاربة به عرض الحائط تحت عنوان الاجتهاد، وهو ما أدى إلى كوارث لم يتحمّلها المجتمع الإسلامي وحدها بل انعكست على الآخر بشتّى أطيافه.

وهنا مسألة مهمة أحسب أن الإشارة إليها تساهم في مستقبل التصوف في العالم الإسلامي، ذلك أن الفقهاء والصوفية على الرغم من الخصومة المعلنة عنوانًا على العلاقة بينهما لم يكونا على طرفي نقيض، وإن تبلور التصوف علمًا اجتهاديًّا من علوم الدين واختلف في لغته واصطلاحاته وأدبياته عن سائر علوم الدين لكنه لا يخالفها ولا يخرج عنها وإنما يكمّلها ويعضدها، فقد كانت أعلام الصوفية الكبار على إدراك عميق بأهمية الفقه وأولويته -كما تلحّ على ذلك الأستاذة سعاد الحكيم- لذلك وجدنا في الغزالي خير معبّر عن الجمع بين الفقه والتصوف، فإليه يعود حدوث الصلح بين أهل الفقه والتصوف، إن المتأمل في مشروعه (إحياء علوم الدين) سيجده تعبيرًا أصيلًا عن هذه الفكرة، إذ يبدأ ببيان أحكام الإسلام في العبادات ثم يتعبها بالإضافة العلمية الصوفية وهي آداب العبادات، مؤكّدًا كون هذه الآداب فريضة على كل مسلم يطمح للقبول والقرب من الله. كما نجد عند شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي مئات الصفحات المخصصة للفقه في موسوعته الضخمة (الفتوحات المكية).

قد ظهر فيها بعض ملامح المدرسة في حقبة قديمة؛ والأمر كذلك قد تعدى بأثره السلبي إلى العديد من البلدان التي تفشى بين ظهراني أتباعها من المتصوفة حالة واسعة من الجهل، جراء قوة الهجوم المضاد من جهة، وضمور منهج التصوف الصحيح غير البدعي من جهة أخرى، فكان أن برزت الظاهرة السلبية في حركة التصوف، القائمة على الدروشة والرقص والتواكل، واختفت الظاهرة الإيجابية، أو بالأصح قل تأثيرها، وهو ما أفقد حركة التصوف قدرتها على الإسهام في تطوير المجتمع وتعديل سلوكه بالشكل الصحيح.

منظومة قيم

لقد كان لمختلف الحركات المغالية بسلوكها الغرائبي ومظاهرها السلبية غير المنطقية أثر سلبي على حالة التصوف الصحيح في الذاكرة الجمعية ولا سيما في فئة الشباب، الراغبين في التحرر من كل قيد، فكيف بمن يعمل على تقييدهم بطقوس لا يستسيغها المنطق والعقل. ولذلك نفر كثير منهم من الإيمان بفكرة التصوف، وارتسمت صورة ذهنية لديهم مفادها أن التصوف يعني الدروشة واللامبالاة والرقص حال الصلاة على النبي، وكأن ذلك هو جوهر التصوف، في حين أن ذلك لا يمتُّ بِصِلة إلى المدرسة الصوفية الأصيلة، التي تشتغل على فكرة تهذيب النفس وتنقيتها من أي غبش أو مرض، لتصل إلى درجة من السمو تقبل به ومعه الآخر، أيًّا كان فكرًا وتصورًا؛ لأنها تنطلق من منظومة قيم وليس مسودة أحكام.

ويقيني أن خفوت هذا الصوت الرئيس في حركة التصوف، قد أدى إلى تيه كثير من الشباب المتدين، وانغماس كثير منهم في حالة التدين المادي البحت، المؤدي إلى جفاف روحي، ليتحدد منظار رؤيتهم للآخر من زاويتي الحق والباطل، والحلال والحرام، وهو ما أسس لبذرة حركات التطرف والإرهاب. أمام هذين النسقين وأقصد بهما التدين الجاف، والتصوف الدَّرْوَشي الراقص، وضحت متاهة الكثير من أفراد مجتمعاتنا، لِينحوَ كثير منهم إلى أفكار قلقة وعشوائية. وهو ما يحتم الاهتمام بتحرير التصوف من مختلف المظاهر السلبية، التي تشكل نسقًا متطرفًا في السلوك الخاطئ حتى وإن كان قاصرًا على النفس، ولا يتأتى ذلك إلا بإعطاء الفرصة للعلماء الربانيين من أهل الله الذين لم يأخذوا حقهم من الانتشار خلال الحقب السالفة، في ظل تكالب الظاهريين على شاشات الإعلام من جهة، وفي ظل ما واجهوه من حرب وإقصاء من جانب التيارات الدينية الحركية.

المرأة في الفضاء الصوفي قد تصل إلى «رتبة القطبية» وهي بمنزلة الخلافة في «الدولة الروحية»



سعاد الحكيم أكاديمية وباحثة لبنانية

تَنَعَّمت المرأة المسلمة بطيب مذاق المجد النسوي في العصر الذي وصفه رسول الله عليه صلوات الله بأنّه خير العصور.. في ذاك العصر، الحاضر في الذاكرة والمحفوظ جزء منه في دواوين الحديث النبوي الشريف وأجزاء كثيرة في روايات الصحابة الكرام، كانت النساء بحقّ شقائق الرجال، في السلم والحرب، وفي البيت والمسجد. فرأينا السيدة خديجة رضوان الله عليها في المرحلة المكية، وبشهادة رسول الله عليه صلوات الله، أنموذجًا راقيًا للمرأة التي نظرت بعين العدل والإنصاف والمحبة والحنوّ إلى مَعْدِن زوجها الإنساني فرأت من صدقه وأمانته وعظمة خُلُقه ما جعلها تؤمن به إنسانًا؛ فرفعت الحدود المالية فيما بين ملكيتها وملكيته، وشاركته في كل ما أشركها به. وعندما أخبرها نبأ جبريل عليه السلام كانت أول من آمن به نبيًا رسولا صلوات الله عليه، واستعدت لأن تكون معه في كل شأن ولأن تصبر معه على كل ظرف وإن تعرّض بدنها الطاهر لما يؤثر على صحته وعافيته. ورأينا السيدة عائشة رضي الله عنها –عبر النصوص التأسيسية والدراسات الكثيرة– أنموذجًا نبيلا للمرأة العالمة المعلّمة، والفقيهة المجتهدة، والحافظة والمحدّثة بما سمعته عن رسول الله عليه صلوات الله، والناقدة الممحّصة التي لم تقف عند مرحلة الرواية بل أعملت ميزان النقد في كل ما تسمعه من الصحابة عن رسول الله عليه صلوات الله، واستدركت –بالرفض وبالتصحيح– تسعة وخمسين استدراكًا (٥٩ استدراكًا) على ثلاثة وعشرين من الصحابة. وقد ألّف الزركشي كتابًا في هذا الموضوع عنوانه: «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة». ورأينا سيدات صحابيات كريمات في مجالس العلم، وفي ساحات الحرب بين القتلى والجرحى، وفي الأسواق يَرْقُبْنَ عمليات البيع والشراء، وفي المسجد موطن صنع القرار يشاركن في النقاش «السياسي» ويدافعن عن حقوقهن الشرعية.. نماذج أصيلة للمرأة الخطيبة والمجادِلة والمداوية والفقيهة والتاجرة والمحتسبة وغير ذلك.

أسوقُ هذا الكلام كلّه، لأقول: إن الحراك النسائي كان نشطًا في العقود الأولى من تاريخ المسلمين، وإنّ الإسلام- نصًّا وتطبيقًا- بريء من تهميش المرأة، ومن حبسها في صورة نمطية، ومن حرمان الفضاء العام من مشاركتها العلمية والفكرية والاجتماعية والإنسانية. وإننا نثمّن غاليًا جهود جميع العاملين -اليوم- على إظهار فاعلية المرأة المسلمة ومشاركتها الرجل في صنع حضارة الإسلام، ونقدّر عاليًا عمليات الحفر في التراث للكشف عن وجوه نسائية برزت -عبر التاريخ- في ميدان الفقه والحديث والرواية والدراية، وجلست للتعليم ونقل المعرفة لأجيال من طلبة العلم، أو لتظهير وجوه نسائية اشتُهرت ببذل المال والحليّ في مجال أبدعه الإسلام ولم يكن معروفًا لدى العرب وهو مجال الأحباس والأوقاف، فبُنيت -بأموال النساء- مدارس ومكتبات عامة ومساجد ومستشفيات وذور لطلبة العلم وخوانق (جمع خانقاه) لإقامة العبّاد والزهاد والصوفية واستقبال الفقراء وعابري السبيل وأربطة (جمع رِباط) للنساء العابدات الصوفيات انتشرت في بلاد المشرق العربي، وبخاصة في بغداد وحلب ودمشق والقاهرة، وأيضًا في بلاد المغرب العربي..

ونشارك في عمليات الحفر في التراث، للكشف عن تمثُّلٍ مختلف للمرأة، تمثُّل يتّسم بالمحبة والرحمة والحكمة والتقدير الذاتي بعيدًا من المواجهات والمجادلات والسجالات وصراع الأدلة والعلاقات السلطوية.. هذا التمثُّل هو: وجود المرأة في الفضاء الصوفي.

وننظر إلى هذا الوجود من نافذة تطل على تجليات المرأة الصوفية وصورها في المدونة الصوفية.

تجليات المرأة الصوفية

إن أخبار النسوة الصوفيات مخزونة في موسوعات تاريخ المسلمين ومنها: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وتاريخ دمشق لابن عساكر. وفي كتب الطبقات والتراجم ومنها: صفة الصفوة لابن الجوزي، وحلية الأولياء لأبي نُعَيم الأصفهاني، وسير أعلام النبلاء للذهبي، وذكر النسوة المتعبدات الصوفيات للسلمي. ومع تزايد الاهتمام

بالفكر الصوفي وبالمرأة الصوفية، منذ نصف قرن تقريبًا، صدرت عشرات الكتب والدراسات باللغة العربية وبلغات أجنبية حاكية عن حضور المرأة في الفضاء الصوفي وخصوصية سعيها الروحي، وعن نظرة الرجل الصوفي المتسمة بالمساواة الإنسانية والرحمة الشاملة إلى المرأة سواء كانت شريكًا في التجربة الروحية أو شريكًا في الحياة الدنيا.

وعندما نفتح هذه الكتب المذكورة -أو ما توافر منها- تضيء الصفحات التي تثوي في حروفها أخبار هؤلاء النسوة، وتحكي عن وجودهن في تاريخ المسلمين وحاضرهم.. ومنهن المقيمات في بيوت صوفية معروفة، بصحبة قامات روحية عالية، بصفتهن إما الزوجة أو الأخت أو الابنة، ومنهن السائحات العابدات الزاهدات اللواتي لم تكن أخبارهن لتصلنا لولا تدوين كبار رجال الصوفية أقوالَهن، ومنهن المؤدبات المربّيات اللواتي تركن بصماتهن على الحياة الروحية لكبار رجالات الصوفية، ومنهن الأميات العارفات اللواتي يتصدَّيْنَ لإنشاء الكتب بالإملاء على قريب عارف بالقراءة والكتابة، ومنهن العالمات صاحبات المدونات الصوفية والمرجعيات الكبرى، ومنهن المقيمات ضمن جماعات صوفية في الأربطة المخصصة للنساء، ومنهن الشيخات القائدات لتجمعاتهن الصوفية أو الممثلات لشيخ الطريقة في محيطهن الجغرافي أو النسائي، ومنهن الباحثات المؤرخات المفكرات..

من هذا المشهد الذي يمتد إلى ما يزيد على أربعة عشر قرنًا، نختار الكلام بإيجاز عن أربعٍ من النسوة الصوفيات.. ولا ندّعي أن هؤلاء النسوة الأربع يجمعن صور المرأة الصوفية الآن وعبر التاريخ؛ لأن كل واحدة من النسوة الصوفيات المعروفات والمجهولات هي أنموذج متفرد ولا يمكن تكراره. ولكن الدافع لاختيارنا هو قدرة هذه النماذج الأربعة على إظهار الانفتاح الديني والإنساني في البيئة الصوفية، هذا من جهة.

إن الصوفي عندما يقع نظره على فتاة صوفية أو على امرأة صوفية، فإنه لا ينحجب بالجنس عن الحقيقة الإنسانية

ومن جهة أخرى، فإن هذه النماذج الأربعة ليست من التاريخ المنسي أو المتروك بل تتمتع بطاقة حيوية حملتها عبر أحقاب التاريخ وأظهرتها بصور متعددة ومختلفة.

أولًا- الزاهدة العاشقة (السيدة رابعة العدوية ١٠٠هـ- ١٨٠هـ)

لمع اسم السيدة رابعة شرقًا وغربًا، ولم تعد جزءًا من الوجود الصوفي الإسلامي العربي فقط، بل صارت جزءًا من الثقافة الإنسانية العالمية، وغدت قصائدها في الحب الإلهي زهرة السماع الفني الراقي. تتلخّص قصة حياتها في أنها فتاة ضاعت من أهلها في زحمة السوق في العراق، في زمن فوضى ومجاعة، فخُطفت وبيعت. عاشت معاناة الرقّ فتعلّمت العزف على الناي، حتى إذا اضطرتها الظروف إلى الوجود في «سهرات الأنس» كانت تشارك بالعزف فقط. إلى أن انتبه من يملكها إلى حقيقة حالها، فأعتقها. وما إن امتلكت زمام أمرها حتى سكنت في غرفة متواضعة في مدينة البصرة، غرفة لا تحوي من أشياء الدنيا إلا إبريقًا وصحفة وحصيرة ومخدعًا من اللَّبِن.

وفي مقابل أقوال الدارسين، بأن المرأة في تاريخ المسلمين وإن برزت في مجال علمي إلا أنها ظلت تابعة علميًّا ولم تؤسس مدرسة.. نقول؛ لقد أسست السيدة رابعة مدرسةً في التصوف الإسلامي، فهي أول من أدخل لغة الحب على الحياة الروحية، وهي -في حدود معرفتنا- أول من توجّه إلى الله قائلًا: أحبك. وهي أول من ميّزت بين حُبَّيْنِ لله تعالى: حب الهوى، وحب الاستحقاق (الحب الذي يستحقّه الله تعالى لذاته العليّة وأسمائه الحسنى). وهذان الحُبّان عندها -كما نقدّر- من الضروري أن يكونا متلازمين في المسيرة الروحية؛ لأن حب الهوى وحده قد يوقع المرء في الرعونة، وحب الاستحقاق وحدة قد يغرق المرء في الهيبة والجلال، تقول:

أحبُّك حبّين: حبَّ الهوى، وحُبًّا لأنك أهلٌ لذاكا
فأمّا الذي هو حبُّ الهوى فشغلي بذكرك عَمَّن سواكا
وأمّا الذي أنت أهلٌ له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لي ولكن لك الحمدُ في ذا وذاكا

وإن المدرسة التي أنشأتها السيدة رابعة، هذه العاشقة العابدة الزاهدة، لم تنطفئ بموتها بل حملها التاريخ في طياته إلى بقاع من الأرض وحقبات من الزمان، ولم تنحبس في بيئة نسوية بل مشى عدد كبير من أعلام التصوف في قافلتها.. وها هو سَرِيّ السَّقَطيّ (ت: ٢٥٣هـ) يبيِّن فعل العشق في بَدَنِه النحيل، فيقول:

إذا ما شكوتُ الحبّ، قالت: كَذَبتنَي
فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا؟
فلا حبّ حتّى يلصق الجلد بالحشا
وتذهل حتّى ما تجيبَ المناديا

والشِّبليّ أيضًا، صديق الجُنَيْد والحَلَّاج، يصف فناءه في العشق، فيقول:

قد تخلّلتَ مسلك الرّوح منّي
ولذا سُمّي الخليل خليلا
فإذا ما نطقتُ كنتَ حديثي
وإذا ما سكتُّ كنتَ غليلا

والحلّاج يردد كثيرًا هذه الأبيات:

سقوني وقالوا لا تغنّ، ولو سقوا
جبال حُنَين ما سقوني لغنت
تمنّتْ سُلَيمى أن نموت بحبها
وأسهل شيء عندنا ما تمنّت

ولا تزال القافلة تَجِدُّ في سيرها عبر الأزمنة والأمكنة، تضع رحالها مرة في مشرق ومرة في مغرب.. وفي كل مرة تطرب الأسماع والأرواح بشدو العشق الشريف.

ثانيًا- الأم الروحية ومشيخة المرأة (السيدة فاطمة بنت المثنى، عاشت في القرن السادس الهجري)

هي سيدة مغمورة، وما كنا لِنَعرِفَ شيئًا عن وجودها على الأرض لولا أن خدمها بنفسه ولمدة سنتين شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي (٥٦٠- ٦٣٨هـ). ومما يخبر عنها ابن عربي نعرف أنها قدّمت إضافة في تاريخ التربية الصوفية. فعلى حين أن المعلم الصوفي -في السائد- يقوم بتربية مريده بالرياضات والمجاهدات حتى يصبح نقيًّا صافيًا من الصالحين (أي المُنتَج هو إنسان نقيٌّ تقيٌّ عابد زاهد...). نراها توجّه بَصَرَ «وَلَدِها الروحي» نحوَ الوجود، نحو الآفاق، لتتكوّن لديه رؤية للكون وللإنسان وللعلاقة بالله تعالى. ويمكن القول: إنها أبدعت وبشكل غير مسبوق، لما يمكن أن نسمّيه «تربية العارفين» في مقابل «تربية المريدين»، وهي تربية «بالنظر في الآفاق» في مقابل تربية «بالنظر في الأنفس».

نشارك في عمليات الحفر في التراث، للكشف عن تمثُّلٍ مختلف للمرأة، تمثُّل يتّسم بالمحبة والرحمة والحكمة والتقدير الذاتي بعيدًا من المواجهات والمجادلات والسجالات وصراع الأدلة والعلاقات السلطوية.. هذا التمثُّل هو: وجود المرأة في الفضاء الصوفي

وقد عرف ابن عربي مكانة هذه المعلّمة الاستثنائية، عندما قالت له: «أعطاني حبيبي [أي الله تعالى] فاتحة الكتاب تخدمني، فوالله ما شغلتني عنه». ويفسّر لنا ابن عربي معنى قولها هذا، بأنها كانت عندما تقرأ فاتحة الكتاب، لأمر من الأمور، تنشئها بقراءتها صورة مجسّدة هوائية ثم تخاطب هذه الصورة وتبعثها لتؤدي المهمة التي تطلبها منها.. إنه عطاء إلهي عجيب لواحدة من النسوة المتعبدات الصوفيات الأُمِّيَّات المنقطعات في فَلَوَاتٍ من الأرض.

وهذا الأنموذج للمرأة الصوفية، المربِّية الروحية للنساء والرجال معًا، التي تمثل «سلطة مرجعية عليا» في زمانها داخل حدود جماعتها الصوفية.. هذا الأنموذج لا يزال مستقرًّا في مجتمعات الإسلام، وبخاصة في المدن التركية حيث نجد العديد من «الشيخات» اللواتي يَنتسِبُ إلى جماعاتهن الصوفية العديدُ من المريدين من الجنسين، ويشكِّلْنَ لمريديهن الأمَّ الرُّوحية.

ثالثًا- صوفية عارفة وصاحبة تراث مكتوب (الست عجم بنت النفيس البغدادية، كانت حيّة عام ٦٨٦هـ).

هي سيدة أميّة تخبر عن نفسها بأنها خرجت من الجهل (بالله تعالى) إلى العلم (به تعالى) في ليلة واحدة، كما تقدّم نفسها على أنها من كبار الأولياء.. تقول مخبرة عن أمّيتها ومعترفة لزوجها بفضل تدوين كل ما تمليه عليه: «وحيث عَلِمَ الله أنني امرأة عاميّة بريئة عن التصرف في كلّ ما ينطبق عليه اسم «العلم الظاهر»، حتى عن الكتابة

وما ترقمه الأقلام، فهيّأ لي صاحبًا عارفًا بأحكام الخطّ ومعانيه وما يُصاغ منه وسيلة إلى المعاني. فعندما يلقي الله تعالى في قلبي شيئًا من العبارة والفيض أستنجد به استنجاد مخالّلة وأدعوه إلى إثبات ما يَرِدُ. وهو محمد ابن خالتي وربّ بيتي».

أَمْلَتْ هذه السيدة على زوجها ثلاثة كتب هي: شرح مشاهد الأسرار القدسية (وهو كتاب لابن عربي)، وكتاب الخَتْم، وكشف الكنوز. ومن مُدارَسة نصوصها نجد أن معرفتها نتجت عن سبيلين هما: الإلقاء الإلهي في القلب، والشهود. وتخبرنا الست عجم أن الشهود يقوم على «الخلع الروحاني»، أي «إلقاء الجسد الظاهر»، بغير تألم، في حالة هي بين الموت والحياة، ثم الوصول إلى حال تُسَمِّيها «القيام في الصورة»، وطوال مدّة الخلع يحدث جَوَلَانٌ للروح ويجري الشهود.

ورغم أن هذه السيدة لم تلتقِ بابن عربي الذي سبقها في الزمان الدنيوي بنحو نصف القرن، ولم تعرف بوجود كتابه «مشاهد الأسرار القدسية»، إلا أنها تحكي أنه وقع لها «خلع روحاني» ودخلت إلى «عالم الباطن»، وهناك الْتقَتْ الأولياءَ المماثلين لها في الرتبة ومن جملتهم محيي الدين بن عربي، وجرى بينها وبينه حوار، وعند المفارقة أوصاها بأن تشرح كتابه المشاهد في حال العَوْد من الباطن.. وبالفعل أَمْلَتْ على زوجها شرح المشاهد فيما يزيد على أربع مئة صفحة (وهو كتاب قمت بتحقيقه ونشره بالمشاركة مع د. بكري علاء الدين). وهذا الأنموذج للمرأة الصوفية التي تدخل عالم التدوين والتسطير، هو أنموذج يزداد انتشارًا منذ الربع الأخير من القرن العشرين: فنجد مثلًا في لبنان وسوريا ومصر وصولًا إلى المغرب العربي سربًا من النسوة المنتسبات إلى طرق صوفية وقد أمسكن بالقلم دفاعًا عن التصوف والطرق الصوفية. كما نجد سربًا آخر من النسوة المسلمات، الموجودات على أطوال العالم العربي في الأردن والعراق وسوريا ولبنان ومصر والسودان وصولًا إلى المغرب العربي، نسوة متعاطفات مع الفكر الصوفي وقد انجذبن إلى مدونات كبار الصوفية فانكببن عليها بحثًا وتحقيقًا وتأليفًا ونشرًا. ولا ننسى سربًا من النسوة الغربيات، المسلمات وغير المسلمات، العربيات والمستشرقات، وجدن أن التصوف الإسلامي هو جزء حيوي وضروري من الثقافة الإنسانية الكونية، ويمتلك مقومات خطاب إسلامي يفهمه الآخر ويتواصل معه، لذلك اجتهدن في ميدان البحث التعريفي وأيضًا الترجمات، وهن عديدات في العالم الغربي وبخاصة في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة واليابان.



رابعًا- امرأة على رأس طريقة صوفية (السيدة زينب القاسمية، ١٨٥٠م- ١٩٠٤م).

وهي سيدة صوفية قارئة عالمة، تولّت مشيخة الزاوية التي أنشأها والدها الشيخ محمد بن أبي القاسم (ت: ١٨٩٧م)؛ مؤسس «الطريقة الرحمانية» ومنشئ زاوية «الهامل» ببو سعادة- الجزائر. كانت السيدة زينب (أو لالا زينب كما هي معروفة)، ابنة وحيدة لوالدها. ويبدو أنه توسَّم فيها أهلية رُوحية؛ فاعتنى بتنشئتها؛ فحفظت القرآن الكريم وقرأت التفاسير وتفقهت في الدين، وحفظت الأحاديث النبوية الشريفة، وسمعت من والدها شروح الصحيحين، وغيرها من كتب التوحيد والفقه والتصوف. كان الوالد يناقش ابنته في العلم ويطلعها على أعماله وما يجري خارج «الزاوية» من أحداث وعلاقات. وعندما ظهر له سداد رأيها وصفاء نفسها، كلّفها بحفظ سجلات أملاك الزاوية، وكتب عام ١٨٧٧م وصية موثّقة تضع كل أملاكه تحت تصرفها على شكل حَبْس عائلي.

وعندما توفي الوالد شيخ الطريقة الرحمانية، تولّت السيدة زينب مباشرة قيادة جمعها الصوفي علميًّا ورُوحيًّا. وأكملت خطى والدها وكانت عارفة بمشروعه الصوفي الحضاري. فازدادت الطريقة انتشارًا في زمانها، وكان يؤمُّها المريدون من كل حدب وصوب.

وهذا الأنموذج للمرأة الصوفية القيادية، وإن كان موجودًا في نهايات القرن التاسع عشر إلا أنه بدأ بالانتشار في القرن الحادي والعشرين، وبخاصة في الولايات المتحدة الأميركية التي شهدت هجرات صوفية من أنحاء العالم، ونشأ على إثرها مجموعات صوفية صغيرة تضم مسلمين أميركيين ومهاجرين معًا من الجنسين، أو ظهرت فروع نشطة لطرق صوفية يعيش شيخها خارج الولايات المتحدة.. وفي كلتا الحالتين، فالقيادة في العديد منها للمرأة الصوفية.

وختامًا نقول: من المهم أن نعرف أن الإنسان الصوفي (أي الرجل) يتعامل مع المرأة، أي الآخر الصوفي أو الحياتي، على قاعدتين هما:

أولًا- قاعدة المساواة في الجوهر الإنساني بين الرجل والمرأة: إن الصوفي عندما يقع نظره على فتاة صوفية أو على امرأة صوفية، فإنه لا ينحجب بالجنس عن الحقيقة الإنسانية. ويرى جُلُّهم -ومنهم محيي الدين بن عربي في كتابه الفتوحات المكية- أن حقيقة الإنسانية تجمع الذكر



زينب القاسمية

والأنثى، وأن الذكورة والأنوثة فيها عَرَضان وليستا من حقائق الإنسانية. وهذا يعني المساواة التامة بين الرجل والمرأة في التكريم الخاص بالجنس البشري، وفي كل خطاب موجّه للإنسان يرتب حقًّا من حقوقه أو يحمّله مسؤولية من المسؤوليات.

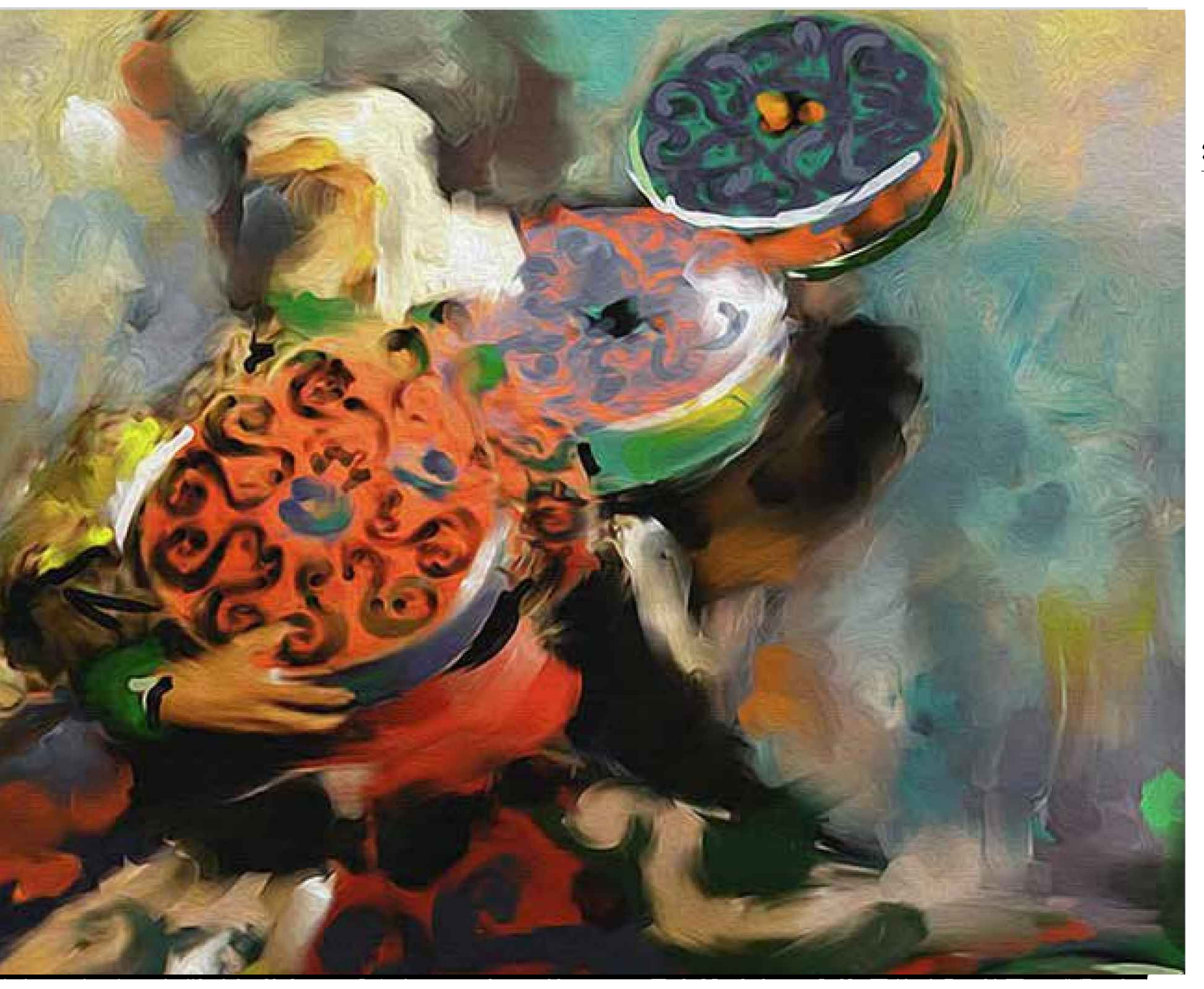
ثانيًا- قاعدة المساواة في الأهلية الروحية بين الرجل والمرأة: إن العالِم الصوفي يصرح في مناسبات عديدة، أن جميع المقامات الروحية متاحة للمرأة تمامًا كما هي متاحة للرجل. ومن هنا، فقد تصل المرأة إلى «رتبة القطبية»، وهي أعلى منزلة روحية ولا تكون في الزمان الواحد إلا لشخص واحد، وهي بمنزلة الخلافة في «الدولة الروحية».. يقول ابن عربي: «كل ما يصحُّ أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء». ونورد قصة يرفع فيها الصوفي الشهير ذو النون المصري امرأةً صوفيةً إلى مقام «الأستاذية». وهذا الاعتراف من الصوفي هو محض إنصاف، وهو دلالة على مكانةٍ لا تُنكَر للمرأة الصوفية.. تذكر الكتب أن السيدة فاطمة النيسابورية بعثت مرة إلى ذي النون المصري برِفْق (معونة) فردّه وقال: في قبول أرفاق النسوان مَذَلَّةٌ ونُقْصان. فقالت فاطمة: ليس في الدنيا صوفي أخسّ ممن يرى السبب.. ونستمع إلى شهادته فيها يقول: «ما رأيتُ أحدًا أجلّ من امرأة رأيتها بمكّة، يقال لها: فاطمة النيسابورية، كانت تتكلم في فهم القرآن، وهي وَلِيَّة من أولياء الله عز وجل، وهي أستاذي».

شقيق البلخي: دهاليز البحث عن الحقيقة

ميثم الجنابي مفكر عراقي

«اصحب الناس كما تصحب النار، خذ منفعتها واحذر أن تحرقك» (شقيق البلخي)

للحقيقة مسارها الخاص على مستوى الفرد والثقافة والتاريخ. ولكل منها «دهاليزه» الخاصة، مع أنها بمجموعها تشكل ما أدعوه بمنطق الثقافة في تاريخ الأمم. وقد أبدعت الثقافة الإسلامية «منطقها» الخاص أو عقلها الثقافي بوصفه نتاجًا لتلقائية نموها الذاتي.



وقد سار التصوف ضمن المسار العام للعقل الثقافي ومنطقه الذاتي ولكن عبر تجاربه الخاصة بوصفها فلسفة المطلق الروحي والأخلاقي. وحقق ذلك في التجارب الفردانية لشيوخه واستمرارها في السلسلة الصوفية، أي في نمو وتهذيب التجارب الخاصة لشيوخه وبثّها في روح المكابدة الحية من أجل بلوغ الحقيقة. وليس مصادفة، أن يصل التصوف إلى الفكرة القائلة، بأن من ليس له إمام فإمامه الشيطان. والمقصود بذلك أن من لا يتمسك بتراكم التجارب الحية للبحث عن الحق والحقيقة، أي خارج تكامل التجارب التاريخية للثقافة الخاصة ومرجعياتها في العلم العمل، فإنها عادة ما تؤدي بالفرد إلى الزيغ والضلال أو الدوران الفارغ في ما لا قيمة له وفيه. فالشخصية الحقيقية والأصيلة بمختلف مستوياتها وميادين إبداعها النظري والعملي هي التي تختزل في ذاتها وتتمثل تجارب الأسلاف، أي تجارب الواقع والتاريخ. من هنا فكرة «الإمام» الصوفية أو فكرة الشيخ والمريد التي تتمثل تجارب التربية الروحية والأخلاقية والعقلية والذوقية في مجرى غرسها الوجداني الحي في ما أطلق عليها المتصوفة مصطلح السلسلة الصوفية. فهي توحي من حيث الظاهر بالقيد والقيود، لكنها في جوهرها هي نفي لقيود التقليد بفعل جوهرية الطريقة في بلوغ الحقيقة. إنها قلادة الوصال الروحي والوجداني الذي لا بد منه من أجل أن تتكامل الشخصية بمعايير التجربة الفردية المقيدة بدورها بمرجعيات الروح الثقافي العام والصوفي الخاص.

فالسلسلة الصوفية تؤدي في التصوف الوظيفة المتناقضة نفسها لربط وتقييد المريد بشيوخ الطريقة، بوصفه طريق الارتقاء إلى مصافّ المشيخة، أي جعل إدراك الحدود وتحقيقها أسلوب بلوغ الحرية. ومن ثم فهي تتمثل رحيق التجارب التاريخية بأبعادها التربوية والأخلاقية والمعرفية والنفسية والوجدانية. إنها سلسلة الذاكرة الحية وليس حلقة من حلقات الذكر. وهو الأمر الذي يوسّع بدوره، رغم المفارقة الظاهرية للعبارة، الأبعاد الحية في التجربة الفردية.

وقد حقق شقيق البلخي (ت-١٩٤ للهجرة) هذه الحالة، بوصفه نموذجًا لتمثل وتمثيل حقيقة الزهد. وحقيقته، كما في وصف أبي نُعَيْمٍ الأصفهاني إيّاه، هي «الركون والسكون، ونحول الأعضاء والغضون، والتخلي عن القرى والحصون». كما لو أنه التائه في بيداء التوكل على المطلَق بوصفه تحريرًا من رقّ الأغيار، حسب العبارة المتصوفة. فقد دخل شقيق البلخي طريق التصوف بحالته الخاصة. وعمومًا لم يدخل اثنان الطريق بصورة متشابهة، من هنا تعرّج مساراتهم في البحث عن الحقيقة. فالحقيقة جلية فقط في دهاليز البحث الحر والإخلاص لها. آنذاك يأخذ لمعانها في القلب وعبره إلى الوجود. فدخول الطريق يعني المسار غير المتناهي في البحث عن الحقيقة؛ وذلك لأنه امتحان دائم للإرادة عبر تنقيتها والسمو بها صوب الحق، ونهايتها السكون في وحدة العزيمة والتوكل، أو الفناء في الحق والبقاء به، وما بينهما دهاليز المقامات والأحوال بوصفها التجربة الذاتية لتذوق الحقيقة والعمل بمعاييرها.

لقد سلك المتصوفة جميعًا طريق الانتقال من شريعة الجسد إلى حقيقة الروح، ومن جسد الشريعة إلى روح الحقيقة. ولم يشذ شقيق البلخي عن هذا المسار المتعرّج لكي يستقيم في نهاية المطاف مع نفسه في الأقوال والأعمال والفكر. فالتعرج هو استقامة ضمن دهاليز البحث عن الحق والبقاء به، شأن الاعوجاج بالقوس هو عين الاستقامة فيه، كما يقول ابن عربي.

فقد كان شقيق البلخي في البداية شاعرًا وتاجرًا. وقد ظلت بقايا التجارة متحجرة في شخصية المريد فيه قبل أن يقطع مسار الطريق بالتوبة الشاملة والانتقال إلى قيم التصوف ومعاييره وذوقه وأحكامه. وهو أمر طبيعي، كما نراه في النادرة المروية عنه؛ إذ يحكي أنه جاء إلى أستاذه أبي هاشم الرماني، وفي طرف كسائه شيء مصرور. فقال له أستاذه:

«أي شيء هذا معك؟

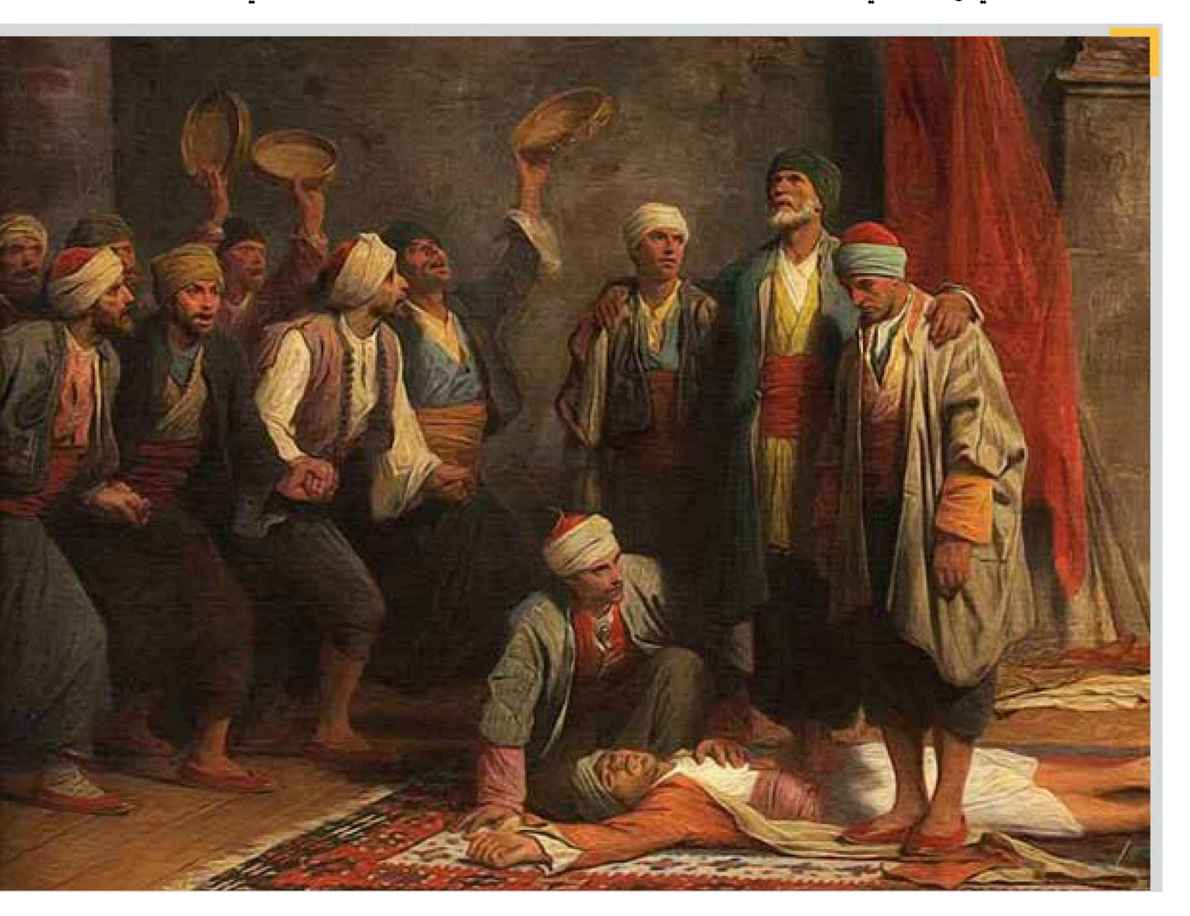
لوزات دفعها لي أخ، وقال لي: أحب أن تفطر عليها.

يا شقيق! وأنت تحدّث نفسك أنك تبقى إلى الليل؟ لا كلمتك أبدًا». وأغلق في وجهه الباب.

أو أن يقول له عبدالعزيز بن داود: «يا شقيق! ليس البيان في أكل الشعير ولا لباس الصوف. البيان المعرفة. أن تعرف الله وتعبده ولا تشرك به شيئًا. ثم الرضا عن الله، ثم تكون ما في يد الله أوثق منك في أيدي المخلوقين». وقد كان مقصود العبارة هنا يعني أن معرفة الله وعدم الإشراك به هو ضرورة رؤية الأشياء جميعًا بعين المطلق، وأن الله موجود في كل موجود، وأنه الجمال والجلال في كل مظاهر الوجود، وأنه التنوع والتبدل والتغير، وكل الاحتمالات الكامنة في الوجود، بوصفها نعمة، ومن ثم محبة. فمعرفة من هذا القبيل تؤدي إلى الرضا والتوكل.

لكل تجربة صوفية حالتها الخاصة

وبغض النظر عن طابعها الجزئي والعابر، فإنها تكشف عن الحقيقة القائلة بأن السير في الطريق هو



معاناة وتهذيب دائم للإرادة وتنقية القلب. إذ لا يتحرر المرء من ثقل الماضي بين ليلة وضحاها. ومن ثم فإن الخلاص من أثر الميزان الخفي الكامن في الشخصية و«تقييمه» لثمن السلوك يفترض تدمير هذا الميزان أو رميه. ولكل تجربة صوفية حالتها الخاصة.

إذ يروي عن أسباب وبداية انتقاله إلى الطريق الصوفي هو أنه خرج إلى بلاد الترك للتجارة وهو حَدَثٌ. وكان الأتراك بمختلف قبائلهم يعبدون الأوثان. فدخل إلى هيكلهم وعالِمهم محلوق الرأس واللحية، ويلبس ثيابًا حمراء أرجوانية. فقال له شقيق: إن هذا الذي أنت فيه باطل! ولهؤلاء ولك ولهذا الخلق خالق صانع ليس كمثله شيء، قادر على كل شيء، رازق كل شيء.

ليس يوافق قولك فعلك!

وكيف ذلك؟

زعمت أن لك خالقًا رازقًا قادرًا على كل شيء، وقد تعنيت إلى ههنا لطلب الرزق. ولو كان كما تقول، فإن الذي رزقك ههنا هو الذي يرزقك فتريح العنا.

لقد اصطدم هنا بحجارة الوثنية التي لم يجد لاحقًا أسلوبًا لتفتيتها سوى سحقها في نفسه بوصفها نفسًا لا وحدة فيها ولا صلابة؛ بسبب كونها محكومة ومسيَّرة بالقيم الجزئية العابرة. وسوف تجد هذه الحالة الجوهرية التي أجبرته على دخول طريق الحق تعبيرها في ما وضعه من فكرة تقول: «عملت في القرآن عشرين سنة حتى ميزت الدنيا من الآخرة في حرفين وهو قوله: (وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى)».

لقد تراكمت شخصية شقيق البلخي قبل دخوله التصوف في عوالم الشعر والتجارة، بمعنى أنها كانت تحتوي من ناحية مقدماتها الشخصية على عوالم الوجدان والعصيان، أو المادي والروحي ولكن في أكثر أشكالها نتوءًا ومفارقة. وليس مصادفة أن يكون نفيها اللاحق في شخصيته قد جرى عبر تمثل وتحقيق الزهد وفكرة الزهد في أغلب مواقفه النظرية والعملية. كما أنه ليس مصادفة أن تتبلور شخصيته اللاحقة، بعد التصوف، على مزاج المغامرة الحية ولكن باسم الحق. ففي إحدى المعارك الدامية مع الترك عندما كان مع حاتم الأصم، قال له شقيق وهما بين الصفين:

كيف ترى نفسك يا حاتم؟ تراه مثل الليلة التي زفت إليك امرأتك؟

لا والله!

لكني والله أرى نفسي في هذا اليوم مثله في الليلة التي زفت فيها امرأتي!

ثم نام بين الصفين ودرقته تحت رأسه.

لقد كانت هذه الصيغة «المتهورة» للشجاعة تعكس هدوء الروح واستراحته بما في ذلك في أشد حالات المواجهة الخطرة لمظاهر الوجود. وليست هذه الصفة سوى إحدى حلقات القلادة الروحية التي كانت تزين شخصية البلخي، بوصفها تراكم حلقات القيم الصوفية العملية. فالشجاعة العميقة هي الوجه الظاهري للخوف الباطني (الصوفي). فقد توصل شقيق البلخي إلى أن حدّ الخوف وحقيقته تقوم في ما وضعه بعبارة تقول: «العاقل لا يخرج من هذه الثلاثة أحرف (خوف)، الأول أن يكون خائفًا لما سلف منه من الذنوب، والثاني لا يدري ما ينزل به ساعة بعد ساعة، والثالث يخاف من إبهام العاقبة لا يدري ما يختم له». ففي هذه الفكرة نعثر على عناصر ومقومات ومحددات الشجاعة. فالذي يخاف من ذنوبه وجهله بما سيقع له ومما ستكون عاقبته أولى بالشجاعة منه. ففيها تحقق معاني الخوف العقلي -العملي، والروحي- الأخلاقي وليس خوف الغريزة والجسد. من هنا قوله: «استعد إذا جاءك الموت لا تسأل الرجعة»، و«احذر ألّا تهلك بالدنيا، ولا تهتم إن رزقك يُعطى أحدًا سواك».

إن تحرير المرء بالخوف من الخوف هي الصيغة الأرقى لتراكم حقيقة الشخصية بمعايير الحق والحقيقة. وينطبق هذا على كل قيم ومواقف المتصوفة بوصفها أحوال الوجدان الحق ومواقف الحقيقة المتعرجة في مقامات الارتقاء الذاتي وطريق الاستقامة الثابتة. فالفقير يصبح من «أصاب من الله حفظ الفقر»، وينطبق هذا على موقفه من الجوع الذي وضعه في عبارة تقول: «العبادة حرفة حانوتها الخلوة وآلتها المجاعة». أما التوبة فهي «أن ترى جرأتك على الله وترى حلم الله عنك». بينما حقيقة الطاعة هي الطاعة لكل شيء حسن. وإن حسن الطاعة أربعة أشياء هي: «إذا رأى العبد نفسه في طاعة فليقل لنفسه: «هذه طيبة من الله»، وإذا علم ذلك كسر العجب، وإذا نسي الله طمع في الخلق، وألّا يكون همّ المرء في طلب رضى الخلق».

الصوفية في السينما.. أفلام ناصر خمير نموذجًا

أفلام تضيء قوة الإيمان في النفس البشرية

وتساعد على عبور الظلمة والمجهول بلا خوف

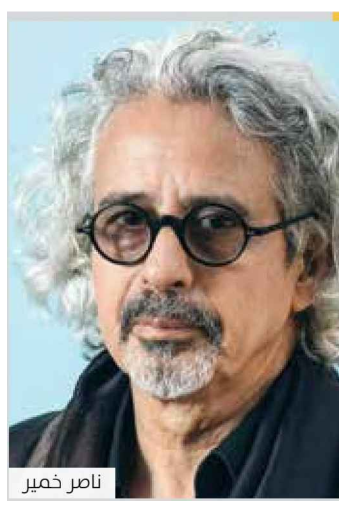
أمين صالح ناقد وكاتب بحريني

الروحانية في السينما، سواء العربية أو الأجنبية، لا تجد تعبيرها في الأفلام الدينية فحسب، بل حتى في الأفلام المعاصرة (مثل أفلام: روبير بريسون، وكارل دراير، وأوزو، وتاركوفسكي، وكيارستمي، وتيرنس ماليك) حيث نجد الأبعاد الروحية جلية، وتضيء قوة الإيمان في النفس البشرية التي تساعد الإنسان على عبور الظلمة والمجهول بلا خوف، واختراق الحواجز والعوائق، وإدراك المعاني الغامضة للحياة.



مشهد من فلم «البحث عن محيي الدين بن عربي»

إن مشاهدة مثل هذه الأفلام تصبح بدورها تجربة روحانية. أفلام عديدة تدور حول الرحلات، المادية والروحانية معًا، التي تقوم بها الشخصيات بحثًا عن المعنى أو إحراز شيء أو الخلاص والتحرر أو التوحد مع الطبيعة والعالم. رحلة الفرد الذي يرفض قبول الأجوبة الجاهزة أو السهلة، والذي لا يكف عن طرح الأسئلة. بعدها تحين ساعة العودة إلى البيت وقد اكتسب المرء إدراكًا جديدًا وفهمًا مختلفًا.


ناصر خمير

الرحلة هنا تصبح ممارسة روحية لعملية البحث في أبعاد الأزمة الروحية. في فِلْمه «المقتفي» Stalker يقدم تاركوفسكي رحلة ذهنية أكثر من أن تكون فيزيائية. رحلة داخلية شاقة وموجعة، محفوفة بالمخاطر، كما لو أنها اختراق مجازي للجحيم الباطني، يقوم بها ثلاثة أشخاص: الكاتب، والعالِم، والدليل، وكل منهم يحمل تساؤلاته وعذاباته وشكوكه وقلقه.

إنهم يتجهون إلى منطقة مهجورة، محظورة، غامضة، محمية بالأسلاك الشائكة والحراس، تعرف باسم «النطاق».. وهي ذات حضور سحري، قيل بأنها تكوّنت بفعل سقوط نيزك هائل، أو هبوط زوار من الفضاء الخارجي تسبّبوا في تلويث المنطقة واكتسابها -في الوقت ذاته- طاقة إعجازية خارقة. لا أحد يعرف، وليس هناك ما يؤكد هذه الفرضيات. يقال: إن في منتصف المنطقة حجرة هي بمنزلة المعجزة؛ إذ إن من يدخلها تتحقق أمنياته ورغباته الأكثر حقيقية وعمقًا وسريّة. إنهم يذهبون إلى هناك، مجازفين بحياتهم أو حريتهم إن أخفقوا في الوصول، وذلك بحثًا عن الإلهام والمعرفة كما يعلن الكاتب، أو بدافع الفضول العلمي والرغبة في الاكتشاف كما يعلن عالِم الفيزياء، لكن بالنسبة للدليل فإن المنطقة تمثّل المأوى حيث الأمان والطمأنينة، الأمل والحلم، التصالح مع الذات والعالَم.

الدليل شخص بسيط، يعيش وضعًا ماديًّا بائسًا، لكنه ينظر إلى نفسه كراعٍ مهمته الحقيقية في الحياة أن يدل من فقد الإيمان والأمل والثقة إلى المكان الذي فيه يسترد كل الأشياء الضائعة ويجدّد صلته بالحياة. يقول تاركوفسكي: «أعتقد أن من خلال الأزمة الروحية يحدث الشفاء دائمًا. الأزمة الروحية محاولة يقوم بها المرء لإيجاد ذاته، لإحراز إيمان جديد. النفس تتوق إلى التناغم والتوافق، والحياة حافلة بالنزاع والتنافر. البطل يكابد لحظات من اليأس حين يتزعزع إيمانه.. لكن في كل مرة يصل إلى إدراك متجدد لمهمته، أن يخدم أولئك الذين فقدوا آمالهم وأوهامهم. في هذا الفِلْم أردت أن أظهر ذلك الشيء الإنساني جوهريًّا، الذي لا يمكن أن يتلاشى أو يتفكك، الذي يتشكل مثل بلور داخل نفس كل منا ويعيّن قيمة كل منا وجدارته. حتى لو انتهت الرحلة ظاهريًّا بالإخفاق التام، فإن كلًّا من الشخصيات الثلاث قد أحرز شيئًا ذا قيمة يتعذر تقديرها: الإيمان».

البحث عن التناسق والإيمان

في فِلْمه «القربان» ينْفذ تاركوفسكي إلى العوالم الداخلية، مظهرًا حالة اللاتناغم التي يعيشها الفرد مع ذاته ومع الطبيعة، ومصورًا الرحلة الداخلية والروحية بحثًا عن التناسق والتوافق والإيمان والأمل. إنها رحلة مضنية من الشك إلى الإيمان، من الأنانية إلى التضحية، من الالتباس إلى الفهم، من اليأس إلى الأمل. يقول تاركوفسكي: «الفرد اليوم يقف في مفترق الطرق مواجهًا هذا الخيار: إما أن يمارس حياة مستهلك أعمى خاضع لزحف لا سبيل إلى تهدئته تقوم به تكنولوجيا حديثة، وسيل لا نهائي من السلع المادية، أو أن يبحث عن طريق سوف يفضي به إلى المسؤولية الروحية، الذي في النهاية قد لا يعني خلاصه الشخصي فحسب لكن أيضًا إنقاذ المجتمع ككل. بمعنى آخر، التوجه إلى الله يستدعي من الفرد أن يحلّ هذه المعضلة لنفسه.

في فِلْمه «أندريه روبليوف» نرى البطل يغادر الدير مكلّفًا بمهمة تزيين جدران إحدى الكاتدرائيات باللوحات الدينية، لكن في أثناء تنقلاته يرى الجحيم على الأرض. يقول تاركوفسكي: «الفن يمكن عدّه دينيًّا إذ إن التزامه بالهدف الأسمى هو الذي يلهمه. عندما يتجرّد الفن من القيم الروحية، فإنه يحمل بداخله مأساته الخاصة، إذ

حتى في اعترافه بالخواء الروحي للأزمنة التي يعيش فيها، يتوجب على الفنان أن يتحلى بصفات الحكمة والفهم. الفنان الحقيقي دائمًا يخدم الخلود ويناضل لتخليد العالم، والإنسان ضمن العالم. الفنان الذي لا يحاول أن يبحث عن الحقيقة المطلقة، الذي يتجاهل الغايات الكونية، لا يمكن إلا أن يكون انتهازيًّا وينشد المصلحة الخاصة». وفي فِلْم «نوستالجيا» يقدّم تاركوفسكي شخصيات تبحث في معنى الخلق والوجود وعلاقة الذات بهذا الوجود. إنها شخصيات مأزومة، معذّبة، مترددة بين الشك واليقين. هي لا تعيش محنتها فحسب، بل محنة عالم تجرّد من الإيمان والأمل ليتجه سريعًا نحو الكارثة الكبرى حيث الانحلال النهائي والتفسخ الشامل.

استنطاق معنى الحياة: يقدّم تيرنس ماليك في فِلْمه «شجرة الحياة» استكشافًا فلسفيًّا للحب الأسري، الفقد، الحزن، الندم أو الإحساس بالذنب. ها هنا سبر للمشاعر العميقة، للأسئلة الصعبة. استنطاق لمعنى الحياة. إنه يطرح الأسئلة الكونية عن الوجود والحياة والموت، ضمن حكاية ملغزة عن الحياة، عن دروس الحياة، عن نشوء الحياة وحركتها وامتدادها في هذا الكوكب منذ فجر التاريخ أو الزمن، إلى واقعنا وزمننا المعاصر. يبدأ الفِلْم وينتهي بالنقطة نفسها: كرة ذات طاقة أساسية في الظلمة، متأهبة لتوليد تجليات أكثر للرب.

في مديح الحركة، السفر: جميع شخصيات عباس كيارستمي في حالة حركة وانتقال من مكان إلى آخر، من بحث إلى آخر. وفي أثناء حركتها لا تكف عن طرح الأسئلة بشأن كل شيء.. هذه الأسئلة لا تهدف إلى الحصول على إجابات معينة بل، بالأحرى، تظل معلّقة مثل سلسلة لا نهائية من الأصداء. إن بحث البطل الصغير، ومغامرته المضنية (في فِلْمه: أين منزل الصديق؟)، لا بد أن تُرى كرحلة حقيقية، ليس فقط ماديًّا أو فيزيائيًّا كرحلة قصيرة إلى القرية، بل أيضًا تصبح رحلة اكتشاف للذات ولعالم مجهول.. رحلة معرفة أخلاقية، معنوية، روحية. الرحلة بمعناها الدقيق كما في التقليد الشعري والفلسفي.. أو كما يقول كيارستمي: «الرحلة تشكّل جزءًا من ثقافتنا، وهي مرتبطة بالصوفية. بالنسبة لنا، ما هو حقًّا مهم ليس الهدف الذي نرغب في الوصول إليه وتحقيقه لكن الطريق الذي يجب أن نسلكه للوصول إلى هناك».


مشهد من فلم «الهائمون»

وفي موضع آخر يتحدث كيارستمي عن الرحلة قائلًا: «لدينا دين ذو بعدين: أحدهما يكمن وراء نطاق الأزمان، حيث لا يوجد بحث. والآخر، الأكثر تطورًا، فيه يوجد البحث حقًّا. الشعر الصوفي يحتكم بدقة إلى فكرة رحلة المعرفة كطريق للتعلم. الثقافة بكل ثرائها تشتمل على هذه الفكرة، لا الثقافة الدينية وحدها» .ولع كيارستمي بالرحلة، بحركة الأفراد والسيارات في أثناء اجتياز الطرق الطويلة، يبلغ ذروته مع فِلْمه «طعم الكرز»، الذي يدور أغلبه في الطرقات الممتدة التي يسلكها مسافرون متعددون، ويركز بؤرته على الساعات الأخيرة في حياة رجل يعاني أزمةً وجوديةً».

عن فكرة قيام بطل الفِلْم بقيادة السيارة على نحو استحواذي حول مسارات مغبرّة، حيث يعود إلى المكان نفسه في حركة دائرية، يقول كيارستمي: «فكرة الدوران هي جزء من رمزية الفِلْم. المضيّ في دوائر يعني، حرفيًّا، الذهاب إلى اللامكان. الانتقال بلا غاية، بلا مبرّر. للوصول إلى أي مكان، يتعيّن عليك أن تنطلق من موضع إلى آخر. لذلك فإن هذه الرحلة تشير إلى فكرة السكونية. وكل ما لا يتحرك، لا ينمو، لا يكبر، لا يتقدّم.. هو عليل ومحكوم عليه بالموت» .كيارستمي هنا يقدم استنطاقًا متقشفًا بصريًّا، تأمليًّا على نحو رائق، للحياة.. مستكشفًا هشاشة الحياة، وفي الوقت نفسه يركّز على أهمية الحياة وكم هي نفيسة وأثيرة. من خلال هذه التأملات والبحث عن الموت، هو في الحقيقة يضيء قيمة الحياة. إنه ليس عن بحث الإنسان عن الموت المادي، الملموس، بل هو بحث عن سببٍ للعيش، عن التعاطف والاتصال. إنها رحلة ذات بعد روحي وميتافيزيقي. إن الدافع الباطني للفن هو انتزاعنا من واقعنا اليومي، وجلبنا إلى الحقيقة الخفية التي يصعب الوصول إليها.. إلى المستوى الروحي لا المادي.

الحضور الصوفي

أما الصوفية فتتمثل في أفلام المخرج التونسي البارز ناصر خمير، أكثر من أي سينمائي آخر، فهو يقدّم نماذج متقدّمة ورائعة على مستوى المضمون والشكل، ومن خلال رؤية فكرية وجمالية راقية. والفنان ناصر خمير (من مواليد عام ١٩٤٨م) متعدّد المواهب والقدرات، فهو مخرج سينمائي، وكاتب سيناريو، وفنان تشكيلي، ونحّات، ومصوّر، وخطاط، وكاتب أدبي، وحكواتي، ومحاضر. في

في فِلْمه «القربان» ينْفذ تاركوفسكي إلى العوالم الداخلية، مظهرًا حالة اللاتناغم التي يعيشها الفرد مع ذاته ومع الطبيعة، ومصورًا الرحلة الداخلية والروحية بحثًا عن التناسق والتوافق والإيمان والأمل

أعماله السينمائية نجد مزيجًا من الواقعي والأسطوري والفنتازي، وهو يستمد مادته من المعتقدات الشعبية والميثولوجيا الكلاسيكية والتراث العربي والإسلامي.

أفلامه ترتكز على ثيمة رئيسية ومتكررة، وهي البحث عبر رحلة مركّبة في الزمن والمكان. هناك بحث عن الهويّة، عن ماضٍ مفقود، عن ماهية الحب، عن الذات ومحاولة استعادتها، وعن الجذور. أما الصحراء فهي المسرح الدائم في أعماله، بكل رمالها وتضاريسها ومساحاتها ورواياتها وغموض الهائمين بين كثبانها.

الوجه الآخر، الأنقى

على الرغم من الأفول النسبي للطرق الصوفية في زمننا الحاضر، والنقد العنيف الموجّه إليها، أو إلى أوجه معينة منها، من جانب الحركات الإسلامية المحافظة والمتشددة، على حد سواء، بوصفها بدعة وهرطقة، فإن الصوفية استمرت في لعب دور مهم في العالم الإسلامي، كما مارست تأثيرها على أشكال متعددة من التوجّه الروحاني في العالم الغربي.

إزاء ظاهرة «فوبيا الإسلام»، والهجمات الضارية التي تشن على الإسلام في الولايات المتحدة وأوربا، خصوصًا بعد حادث تفجير البرجين بنيويورك في سبتمبر ٢٠٠١م؛ صار من الضروري إظهار الوجه الحقيقي، الحضاري، للإسلام الذي يتعارض تمامًا مع الصورة المتخلفة والبشعة التي تروّج لها ميليشيات مثل طالبان وداعش.

والسينما التي هي من أكثر الأشكال الفنية تأثيرًا واختراقًا للفكر والعاطفة، يتعيّن عليها أن تلعب دورًا بارزًا في إنتاج الصورة المضادة لما هو منتشر في الميديا من تزييف وتضليل.

عن هذا الجانب، وضمن حديثه عن أحد أفلامه، يقول ناصر خمير: «سوف أشرح ذلك مجازًا: لو كنت تسير مع

والدك، وفجأة وقع على الأرض، وتلطخ وجهه بالوحل، ماذا كنت ستفعل؟ حتمًا سوف تساعده على النهوض وتمسح بقميصك الوحل عن وجهه. وجه أبي يرمز إلى الإسلام، وأنا أحاول أن أمسح بفِلْمي الوحل عن وجهه.. وذلك بإظهار الثقافة الإسلامية الودودة، المتسامحة، المنفتحة، المليئة بالحب والحكمة. الإسلام الذي هو مختلف تمامًا عن الإسلام الذي صوّرته الميديا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك.

التشدّد والتعصب، إضافةً إلى التطرّف، بمثابة مرآة محرّفة تعكس صورة مشوهة للإسلام. فِلْمي محاولة متواضعة لاستعادة الصورة الحقيقية للإسلام. ليس هناك أي مهمة أخرى أكثر إلحاحًا، بالنسبة لي، من هذه المهمة؛ أن أقدّم وجهًا لملايين من المسلمين الذين غالبًا، إن لم يكن دائمًا، يكونون أول ضحايا الإرهاب الذي يمارسه بعض المتشدّدين. ومع أن هذا الفِلْم مبنيّ على التقليد الصوفي البهيج والمانح للحب، إلا أنه أيضًا فِلْم سياسي إلى حدٍّ بعيد، وعلى نحو مقصود. من الواجب علينا، في الوقت الحاضر، أن نعرض للعالم مظهرًا آخر للإسلام وإلا فإن كل واحد منا سوف يختنق من جراء جهله بالآخر.

إنه الخوف الذي يخنق الناس، وليس الواقع. أن تبذل ما بوسعك لمعرفة جارك على نحو أفضل هو شكل من أشكال حسن الضيافة. لا يتعلق أمر الضيافة بتوفير السكن للناس وإطعامهم فقط. الضيافة تتعلّق بالإصغاء والفهم. أنت لا تستطيع أن تستقبل شخصًا في بيتك وتطعمه ثم تتجاهله. فِلْمي هذا، في رأيي، يشجّع الناس على الإصغاء وربما الاتحاد. مشاهدة هذا الفِلْم وسيلة لتقديم حسن الضيافة للآخر.

التشدّد والتعصّب لا يمثّلان الإسلام، تمامًا مثلما محاكم التفتيش لا تمثّل الإيمان بالمسيح. في هذه الأيام، يشعر المرء بالضياع والتشوّش أمام هذه الموجة المتنامية من الاستخفاف والكراهية تجاه الإسلام. أفلامي تظهر الإسلام كثقافة مصالحة، المصالحة مع النفس ومع الآخر».

ومن أجل تأدية هذه المهمة الصعبة، التي تقتضي حساسية جديدة، ورؤية عميقة للواقع ولعلاقة الفرد


من فلم «المرآة لتاركوفسكي»

بالآخر عبر مختلف المستويات، فإن المبدع ناصر خمير لم يلجأ إلى التاريخ القديم ليستعرض أمجاد الإسلام من خلال حبكات دينية وشخوص مألوفة وحكايات أخلاقية تقليدية، بل اختار أن يطعّم أفلامه بحضور محسوس للبعد الصوفي. هذه الأبعاد لا تتخلّل مضامين أفلامه فحسب، بل إنها تحتل مساحة أكبر في فِلْم مثل «بابا عزيز».

عن الإشراقات الصوفية: لقد اختار ناصر خمير المعالجة الصوفية لأن: «الصوفية تقف ضد كل أشكال التعصّب. الصوفية هي إسلام الباطنية، هي الإسلام في رقّته. لكن من أجل إعطاء تعريف أفضل، سوف أستخدم هذا القول الصوفي: «الطريق إلى الله بعدد نفوس الخلائق». هذا الاستشهاد وحده تمثيل لرؤية الصوفية. وبوسع المرء كذلك أن يقول: إن الصوفية هي قلب الإسلام الخافق. وبعيدًا من كونها ظاهرة هامشية، هي البعد السرّي للرسالة الإسلامية. أبو حسن النوري، المتصوف العظيم، قال ذات مرّة: الصوفية هي إنكار لكل الملذّات الأنانية؛ ذلك لأن الحب الحقيقي لا يمكن أن يكون أنانيًا. وقال أيضًا: الصوفي الحقيقي ليس لديه ممتلكات، ولا شيء يمتلكه».

السابح في روحه

مثل هذه الظواهر تتجلى بكثافة وعلى نحو واضح في فِلْم «بابا عزيز، الأمير المتأمل في روحه» (٢٠٠٥م) الذي فيه يطرح ناصر خمير مجموعة متداخلة من القصص والحكايات، القريبة من عوالم ألف ليلة وليلة، حيث داخل كل حكاية تنشأ حكاية أخرى، وعبر هذا النسيج يتشكل البناء السردي. بعد عاصفة رملية، تنبثق من بين الكثبان صبيّة في العاشرة اسمها عشتار. تجد جدّها بابا عزيز (وهو درويش أعمى) مغمورًا بالرمل، فتنفض عنه الرمل وتساعده على النهوض، ليستأنفا معًا رحلتهما الغامضة سيرًا على الأقدام في صحراء شاسعة، ممتدة، كل شيء فيها يتحرك حتى الكثبان. إنهما ينويان حضور ملتقى للدراويش في مكان ما في الصحراء لكنهما لا يعرفان مكان انعقاد التجمّع، في الواقع لا أحد من المدعوين إلى الملتقى يعرف المكان. هذا الملتقى ينعقد مرّة كل ثلاثين سنة. وهناك سوف يقدّمون رقصاتهم وأغانيهم إلى المحبوب.

الدرويش هو الشخص الذي يختار أن يدخل عالم الفقر والزهد والعشق، والذي يهجر المجتمع ليجوب الصحراء.

الصوفية بمزجها الثريّ للشعرية الباطنية، الأخلاقية الروحانية، الأعمال الموسيقية، هي طريق القلب الذي يخاطب أولئك الذين يتوقون إلى اقتراب حميمي من الخالق، وذخيرة من الممارسات الروحية التي تعطيها عمقًا ومعنى. وفِلْم ناصر خمير يقدّم لمحات متعددة المستويات للصوفية

الصحراء توفر له السلام، والسكون، والطمأنينة، والنقاء الروحي، والانتماء إلى الأرض.

أما عشتار، فيصفها ناصر خمير (ذات حوار) بأنها الصبيّة المولودة من الرمال، مثل اللغة العربية، التي تذكّرنا بحرف «الواو». المتصوفة يسمّون حرف الواو حرف العشق؛ لأن من دون الواو، الأشياء لا يمكن لها أن تلتقي. إننا نقول «البحر والسماء» «الرجل والمرأة». حرف الواو هو الملتقى، بالتالي هو موضع الحب. هو أيضًا حرف المسافر لأنه يحشد معًا الأشياء والكائنات. البحث يعني أكثر مما يعنيه إيجاد الشيء. والملتقى ليس غايةً بذاته. إنه محض محطة للانتقال إلى مستوى جديد في حركة الحياة. لكن الصغيرة قلقة ومفعمة بالارتياب. والجد يطمئنها: من لديه الإيمان لن يضيع أبدًا. من يشعر بالسلام والطمأنينة لن يضلّ طريقه.

عن الصحراء يتحدث ناصر خمير ويقول: «إنها تمثّل أشياء عديدة في الوقت نفسه. الصحراء حقل أدبي وحقل للتجريد في الوقت نفسه. هي إحدى الأماكن النادرة حيث يلتقي ما هو صغير على نحو لا نهائي، أي ذرّة رمل، وما هو كبير على نحو لا نهائي، أي مليارات من ذرّات الرمل. إنها أيضًا المكان الذي فيه بوسع المرء أن يمتلك الإحساس الحقيقي بالكون. الصحراء كذلك تستدعي اللغة العربية التي تحمل ذاكرة أصولها. هي التي شهدت ولادة اللغة العربية وانتشار الإسلام. في كل كلمة عربية ثمة شيء من الرمل المتدفق. الصحراء أيضًا واحدة من المصادر الرئيسية للشعر العربي في مجال العشق. هناك شيء يتصل بالصحراء والذي يتخطى إحساسنا بالزمن. إنها تمثّل الآن والماضي في الوقت نفسه. في كل أفلامي الثلاثة، الصحراء هي شخصية بذاتها».

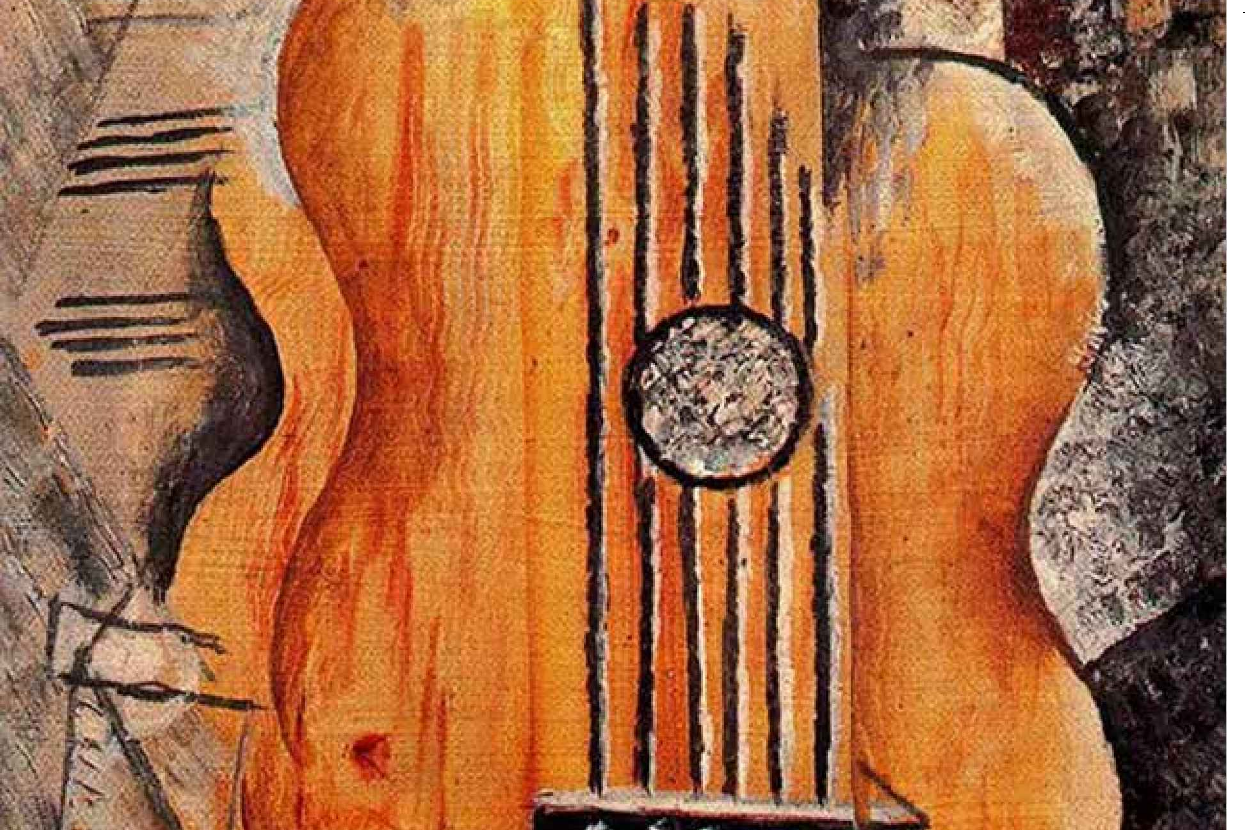
اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

الحب غير المشروط والحب المشروط في القرآن الكريم

حسن حنفي مفكر مصري

كثر الحديث عن الحب وما يرتبط به من سلام وأمن. وغرس الصوفية في التراث الشعبي، بعد المسيحية، مفهوم الحب غير المشروط الذي عبر عنه المسيح في «الموعظة على الجبل». «أحبوا أعداءكم، وباركوا لاعنيكم حتى يحبكم أبوكم الذي في السماوات». وجعله ابن عربي جوهر كل دين، بل الدين الواحد في أبياته الشهيرة التي تنتهي بهذا البيت:

لقد كنت قبل ذلك أنكر صاحبي … إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
فقد صار قلبي قابلًا كل صورة … فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ
وبيت لأوثان وكعبة طائف … وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت … ركائبه فالحب ديني وإيماني



وزاد الأمر شدة بظهور غاندي والمقاومة السلمية «الساتيا جراها» وحب الناس لكل الناس. وفي الوقت نفسه يزداد تشدد الحركات الإسلامية المعاصرة. وتطغى صور العنف والقتل والقسوة والتعصب على الإسلام. وأصبح المسلمون محاصرين بين حب الصوفية المثالي «حب كل الناس لكل الناس»، وضرورة مقاومة الغزو العسكري الأميركي البريطاني باسم قوات التحالف للعراق، والاحتلال الصهيوني لكل فلسطين. ويقول الشيعة أيضًا بالحب المطلق غير المشروط للحسين وآل البيت: «حسين مني وأنا من حسين، أحب الله من أحب حسينًا». وزاد الصوفية المتأخرون أورادًا وأحزابًا للصلاة على الرسول ومحبته حتى امتلأت المساجد والأعياد الدينية بفِرَق الإنشاد في مدح الرسول.

فما حقيقة هذا الحب؟ هل هو مطلق غير مشروط أم أنه نسبي مشروط؟ هل هو فعل إلهي أم فعل إنساني؟ هل هو ذو اتجاه واحد أم تبادلي؟ هل هو دائم أم تعاقدي، والعقد شريعة المتعاقدين؟ وقد يكون العود إلى تحليل مفهوم «الحب في القرآن الكريم بطريقة تحليل المضمون» خير وسيلة للإجابة عن هذه التساؤلات.

أولًا- الأشكال اللغوية

أ- ذكر فعل «حب» ومشتقاته في القرآن الكريم أكثر ستّ وثمانين مرة أي أنه موضوع رئيسي. معظمها في صيغ فعلية، وأقلها في صيغ اسمية. وذلك يدل على أن الحب فعل وليس اسمًا، ممارسة وليس شيئًا. وزمن المضارع هو الغالب أي أنه فعل حقيقي وليس فعلًا ماضيًا انقضى أو مستقبلًا منتظرًا. وأقلها الماضي في صيغة (استحبوا).

ب- الحب فعل إلهي. فالله يحب ولا يحب. وأكثر من نصف استعمالات اللفظ في الحب كفعل إلهي. ويعني لا يحب «يكره». وهو لفظ وارد أيضًا في القرآن. ولما كانت الكراهية عدم الحب كان من الأفضل استعمال اللفظ سلبًا للدلالة على أن الكراهية مجرد غياب للحب وليست جوهرًا.

جـ- الله يحب ولا يحب بل إنه لا يحب أكثر مما يحب. فعدم الحب ليس عيبًا. والكراهية ليست سلبًا بل وجهًا آخر للحب. كراهية الظلم حب للعدل. وكراهية الاختيال والخيلاء حب للتواضع. وكراهية النفاق والرياء حب للصراحة والإعلان.

د- ولا يحب الله اثني عشر فريقًا بداية بالكافرين والمختالين والمعتدين ثم الظالمين والخائنين والآثمين والمفسدين، ثم المستكبرين والفرحين والجاهرين بالسوء. وكلهم في صيغة الجمع باستثناء حالات مفردة في صيغة المبالغة مثل: «كفور» و«أثيم» و«مختال» و«فخور» و«خوّان» أو في صيغة اسمية مثل: «الجهر بالسوء». الكفر اشتقاقًا هو الكفر بالنعمة والجود. والخلق نعمة، والتكليف نعمة أخرى. والظلم عام للنفس والآخرين. والعدل من أسماء الله الحسنى. والاعتداء ضد الإسلام دين السلام. ولا عدوان إلا على الظالمين. والخائن فرّط في الأمانة والعهد. والمسرف فرّط في نعمة الله وأهدر حقوق الآخر في المال الخاص. والاستكبار علو في الأرض لا يتفق مع تواضع الإنسان. والإفساد ضد كمال الطبيعة وإصلاح العالم. والفَرِح المختال الفخور نوع من الغرور. والجهر بالسوء ضد الاستتار حين وقوع البلية.

هـ- والله يحب ثماني مجموعات من الناس: المحسنين، ثم المتطهرين، والمتقين، والمقسطين، ثم التوابين، والصابرين، والمتوكلين، والذين يقاتلون في سبيله. وما دام الله كذلك فعلى الإنسان أيضًا أن يكون محسنًا، متطهرًا، تقيًا، مقسطًا، ثابتًا، صابرًا، متوكلًا، مقاتلًا.

و- والحب عاطفة متبادلة بين الناس. لذلك كثرت الضمائر المتصلة بالأفعال في عدة صيغ مثل: «تحبونهم»، و«يحبونكم»، و«يحبونهم» في صيغة الجمع، أو «يحبونه» في صيغة المفرد.

ز- والصيغة الاسمية «حب». تنسب إلى الله، ثم الخير، ثم الطعام والمال والشهوات والمرأة. ومرة واحدة في صيغة «محبة» مع موسى.

ثانيًا- هل الحب فعل إلهي أم إنساني؟

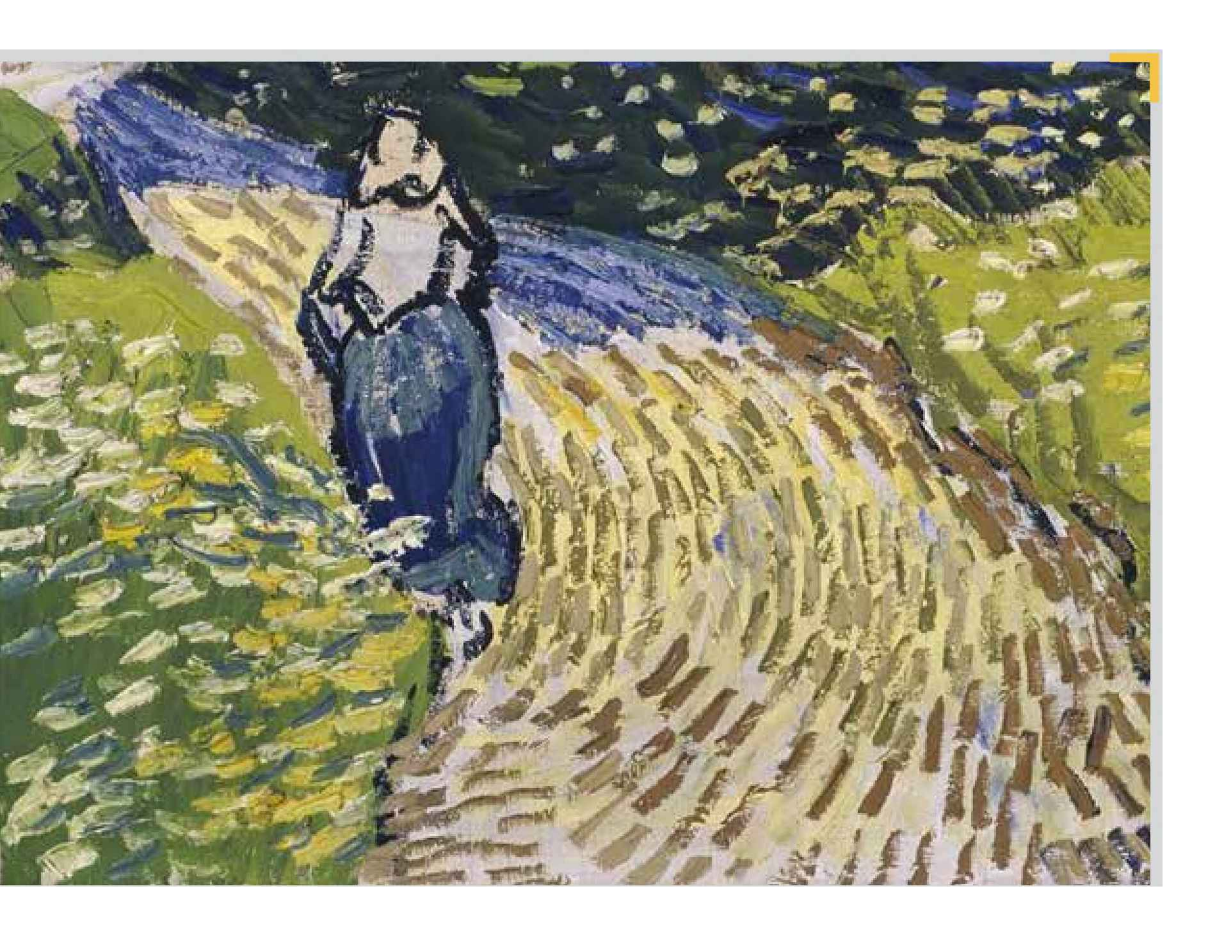
يبدو أحيانًا من الميراث الأشعري أن أفعال الشعور الداخلية أيضًا أفعال إلهية، إضافة إلى أفعال الشعور الخارجية، اعتمادًا على بعض الآيات القليلة. وعند المعتزلة أفعال الشعور الداخلية والخارجية أفعال حرة من فعل الإنسان. واختيار الإنسان داخل الطبيعة. فإذا كان الإيمان محبوبًا والهدى مطلبًا فإن ذاك طبيعة وفطرة ثم اختيار حر. ومن الناس مثل ثمود يحبون

العمى على الهدى، والباطل على الحق، والضلال على الاستقامة. فحرية الإنسان لها الأولوية على المشيئة الإلهية حتى يجوز الاستحقاق، وتصح المساءلة والحساب ونيل الجزاء. فعل الحب فعل إنساني؛ لأنه نابع من طبيعة عند الأنبياء وعند سائر البشر. ولكنها طبيعة مفتوحة. فحب الخير عند داود لا يغني عن ذكر الله. وإبراهيم لا يحب الآفلين. الإنسان هو الذي يحب المال والمساكن والبنين والحمد ومن هاجر إليه والعاجلة وأهل الكتاب والحياة والشهوات والخير والمرأة للرجل والطعام والله.

ثالثًا- الحب الإنساني المشروط

الحب الإنساني مشروط، له ثمن وهو تطبيق الشريعة حتى يبادل الله الإنسان بالحب. فالحب متبادل بين الإنسان والله. الحب الإنساني مقدمة، والحب الإلهي نتيجة. الحب الإنساني فعل، والحب الإلهي فعل مقابل أو رد فعل. فإن لم يتبع المحبُّون أوامر الحبيب لأن المحب لمن يحب يطيع فسيأتي الله بقوم آخرين يحبهم ويحبونه. وقد كانت هذه تجربة المحبة المتبادلة بين الله وبني إسرائيل. جعلها بنو إسرائيل غير مشروطة لأنهم أبناء الله وأحباؤه. وهي عند الله مشروطة بدليل عذاب العصاة. فلا تفضيل لقوم على آخرين. ولن ينال الإنسان البر وهو الإيمان حتى ينفق مما يحب حتى يظل شعوره حرًّا من أسر المادة وغواية الملكية. مقاومة أهواء النفس شرط لمحبة الخير.

والحب مشروط بالطاعة. وتلك تجربة بني إسرائيل في العصيان بعد أن أعطاهم الله ما يحبون. فتصوروا عهدًا بينهم وبين الله. يعطيهم الله طبقًا لشروطه كل شيء، الوعد والأرض والمعبد والهيكل في مقابل لا شيء، طاعة أو تقوى أو اتباع شرائع الأنبياء. وهو ما ثار عليه المصلحون اليهود مثل إسبينوزا ومندلسون، وما أكده الإسلام من أن الميثاق روحي، تبادلي، تعاقدي، شرطي. يحب الله الإنسان بقدر ما يحب الإنسان الله.



فإذا ما ادعى الإنسان أنه يحب الله فعليه الالتزام بأوامره ونواهيه. وهي ليست ضد طبيعته بل ازدهار لها. والإنسان يحب أن يُحمَد بما لا يفعل. فالحب للفعل وليس للقول أو للشخص. يريد الإنسان الثناء عليه بلا ثمن. إن أداء الواجب والقيام بالتكليف لا ينتظر شكرًا. وعلى الرغم من جعل المعتزلة «شكر المنعم» أحد الواجبات العقلية، فإنه «لا شكر على واجب» كما هو الحال في الأمثال العامية. فلا حب بلا فعل. ولا يحتاج الفعل إلى ثناء.

والحب متبادل بين البشر وليس من طرف واحد كما هو الحال في العلاقة مع الآخر، وبخاصة الغرب. فالمسلمون يؤمنون بالوحي كله، والغرب بأجزاء منه فقط، اليهودية والمسيحية. ومن هنا أتت إمكانية حوار المسلمين مع غيرهم؛ لأنهم يعترفون بكتابهم. وصعوبة حوار الآخرين مع المسلمين؛ لأنهم لا يعترفون بكتابهم.

رابعًا- الحب المزيف

ويحب البعض اتخاذ أنداد لله كالشهرة والمال والسلطة والجنس. ومهما زيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين فإن حب الله أكثر إغراء؛ أي حب القيم والمبدأ والقضية. قد يحب البعض المال وحده. وقد يحب البعض الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة والأموال والتجارة والمساكن أكثر من حب الله والجهاد في سبيله فتنهار المجتمعات. وهذا على عكس البعض الآخر الذي ينفق المال على حبه على ذوي القربى واليتامى والمساكين.

والإنسان يحب العاجلة ويفضلها على الآجلة. يؤثر الدنيا على الآخرة. وينسى أن الآخرة ستكون حاضرة في وقت ما. لا يفكر على الأمد الطويل. يكفيه «من اليد إلى الفم» دون ادخار فائض؛ لذلك عز التخطيط المستقبلي. ويحب المال حبًّا شديدًا.

ويحب البعض أن تشيع الفاحشة بين المؤمنين كراهية لوحدة الاعتقاد والعمل. ولا يحب أحد أن يأكل لحم أخيه ميتًا لتصوير بشاعة النميمة والغيبة. ومحبة الآخرين مشروطة بتمثلهم قيمة الإيمان. فالحب على أساس مشترك. وحب العدو مثالية وطوباوية. والحب الأبوي للأبناء لا يفرق بينهما، حب أحدهم أكثر من الآخرين. بل إن الإنسان يحب من يهاجر إليه كما فعل الأنصار مع المهاجرين. والإنسان لا يحب سماع النصح. فالنصح ثقيل على القلب، مضاد للهدى كما فعل قوم صالح عندما رفضوا قبول نصيحته.

ولما كان الله هو المثل الأعلى فإن الحب لا يكون إلا للمبدأ والقضية. وهو ليس الحب العذري المجرد، الحب من أجل الحب بل هو الحب المشروط بتحقيق المثل الأعلى على الأرض

خامسًا- الحب الظاهر

وحب الأشياء نسبي. قد يحب الإنسان شيئًا وهو شر له، وقد يكره شيئًا وهو خير له. فالحب ليس وقتيًّا لحظيًّا بل ممتدًا عبر الزمان. فالأشياء لها ظاهر وباطن. هزيمة يونيو- حزيران شر في الظاهر، ولكنها في الباطن كشفت عن أسباب هزيمة العرب. واكتشاف النفط في الظاهر خير، ولكنه في الباطن زرع قيم الاستهلاك وزاد البون بين الأغنياء والفقراء.

وأحيانًا يكون السجن والاعتقال أحب إلى الإنسان من الخيانة والتفريط في الأمانة. الحب جزء من حساب كلي كوني. يتغير بتغير المواقف.

الحب لا يكون إلا للثابت والدائم وهو الله. لذلك لم يحب إبراهيم الآفلين، والنجوم والكواكب والأقمار والشموس. الحب الحقيقي لله. وحب ما دون الله قصور في الحب وعدم صبر عليه. الحب لا يكون إلا لله. فإن لم يقو المحب عليه فإنه يتجه إلى الحب الإنساني. فالحب الإنساني حب إلهي منقوص. والحب الإلهي حب إنساني كامل. وهو ما انتهى إليه الصوفية من قبل.

ولما كان الله هو المثل الأعلى فإن الحب لا يكون إلا للمبدأ والقضية. وهو ليس الحب العذري المجرد، الحب من أجل الحب بل هو الحب المشروط بتحقيق المثل الأعلى على الأرض، الحب النافع وليس الحب المجرد، حب الأرض لصالح السماء وليس حب السماء هروبًا من الأرض. هو الحب المشروط بالفعل والتحقق وليس الحب غير المشروط الفارغ من أي مضمون.



تجليات التصوف في النص الأدبي:

بين تطفل على مبتكرات الصوفية والبحث عن واقعية روحية



القاهرة **صبحي موسى**

لم تكن رواية «قواعد العشق الأربعون» إلا طلقة الاستكشاف التي أنارت مسرح العمليات الأدبية كي ينظر الجميع إلى العلاقة التي تجمع بين الإبداع والتصوف، فجلال الدين الرومي ليس أول من كُتب عنه من المتصوفة، فهناك الحلّاج وبِشْر الحافي والسَّهْرَوَرْدي وابن عربي ومعروف الكَرْخي والإمام الجُنَيْد، وهناك المُرْسي أبو العباس والسيِّد البدوي وأحمد الرفاعي وغيرهم ممن تركت الاحتفالات بموالدهم في خيالات المبدعين ذكريات لم يتوقفوا يومًا عن تدوينها في أعمالهم، فكتب صلاح عبدالصبور عن «مأساة الحلاج»، وكتب فريد أبو سعدة «السهروردي المقتول»، وقدم سعدالله ونوس «طقوس الإشارات والتحولات»، وأدهش الطاهر وطار الجميع برائعته «الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي»، وكتب غيرهم عشرات التجارب المسرحية والشعرية والروائية المتكئة على رؤى صوفية، فما السر في ذلك، ولماذا لا يخلو إبداع من تصوف، وكيف يمكننا أن نفهم هذه الرغبة العارمة في الكتابة عن جلال الدين الرومي والتبريزي وابن عربي والبسطامي وغيرهم؟



واقعية روحية

الكاتب المصري محمد جبريل صاحب «رباعية بحري» التي رصدت عوالم المتصوفة في مدينة الإسكندرية يرى أن هناك أسبابًا، بعضها يخصه وبعضها خارج عن إرادته، جعلته يكتب عن عوالم المتصوفة، يقول «كان بيتنا في قلب مولد سيدي العباس، وجلساتي كانت مع المتصوفة الذين يأتون إلى مسجده، ومذاكرتي في أروقته، وحين كتبت «رباعية بحري» كنت قد قرأت عن «الواقعية السحرية»، وفيها يحاول الكاتب أن يحدث انحرافات ساحرة وجذابة في تصويره للواقع كما في أعمال ماركيز ويوسا وغيرهما، لكنني رأيت أننا لدينا واقعيتنا الروحية التي تتناسب مع فكرتنا وتاريخنا وتقديسنا لأسلافنا».

ويشرح جبريل فكرته عن الواقعية الروحية قائلًا: «حين نسمع أن «البدوي» جاب اليسرا أو الأسرى، فإننا نتخيل أنه نهض من قبره ويذهب لإنقاذ الأسرى من يد الأعداء، وحين نسمع بأن وليًّا ذهب لعطار فطلب منه شيئًا ما، لكن العطار أخبره بأنه غير موجود، فأقسم الولي بأنه إن لم يأته به فسوف يموت من فوره أمام دكانه، لكن العطار لا يصده، فيرفع الولي يديه نحو السماء ويبتهل إلى الله، فيموت في مكانه. أليست هذه واقعية روحية؟ وحين نترك النور مشتعلًا في البيت أربعين يومًا لأن روح الميت تحوم في المكان، أليس هذا ضربًا من الواقعية الروحية

التي يتداخل في إنتاجها موروثنا الفرعوني والقبطي والإسلامي وغيرها؟».

المغامر العظيم

لا تعتقد الكاتبة والناقدة الأردنية زليخة أبو ريشة أن التصوُّفَ كان في حاجة إلى الأدب يومًا ليقدم أسئلته، فهو حسب تعبيرها كيانٌ أدبيٌّ مستقلٌّ له بلاغاته الخاصّة، وبناه الفلسفيّةُ، وحِجاجُه الروحانيّ. وتوضح أبو ريشة قائلة: «فمنذ رسائل الزهد التي نُسِبَت إلى الحسن بن يسار البصريّ، والثورة اللغوية التي أحدثتها كتابات الحلاج والنفَّري وأبي حيّان التوحيدي والسهروردي وابن الفارض وابن عطاء السكندريّ وعلي وفا وبحر الصفا وابن عربيّ وغيرهم، سنقف على معالم ثورةٍ روحيةٍ دارت أسئلتُها حول الفناء والصفاء والصدق والتخلّي والمعنى والعروج».

ورفضت أبو ريشة عدَّ أدونيس أبا تمامٍ محرِّكَ الحداثةِ الشعرية الثاني بعد أبي نواس، ذاهبة إلى أن الحلاج في شعره وطواسينه وبستان معرفته ونصوص ولايته وتفسيره ومرويّاته أحدثَ في اللغة والمفاهيم زلـزالًا لا شفاء من آثاره، «فأنا أعتبرُ الحلّاجَ هو المغامر العظيم الذي قاد الشعر والشعريّة من قرونهما المتينة نحو أسئلة الوجود والعدم ونحو ينابيعَ جديدةٍ طازجةٍ في أعالي جبال المعنى. مع أنَّ أثره لا يكادُ يُلحَظ في شعر الأعلام أمثال المتنبي، إلا أنَّ الشعر والأدب الحديث قد انتبها إلى جماليات البلاغة الصوفيّة عندما أيقظ أدونيسُ النَّفَّريَّ من سُباتِ ورقه، فدسَّ الشعراءُ أنفسَهم في «مواقفِه»، على اختلافِ أحوالهم عن حالِه».

وترى أبو ريشة أن الرواية مرت على استحياءٍ بالتصوّف كما في بعض أعمال نجيب محفوظ، وفي رواية «قنديل أم هاشم» التي عرضت للتصوف الشعبي كسياقٍ مجتمعيٍّ حاضنٍ للتخلّف العلمي، وتؤكد أبو ريشة «سيأتي زمنٌ لن يكون التصوّفُ موضوعةً للرواية، بل بنيانًا في العمل الروائيّ، على النحو الذي نراه في «كوميديا الحب الإلهي»

محمد جبريل: أميركا اللاتينية لديها الواقعية السحرية ونحن لدينا واقعيتنا الروحية



للعراقي البريطاني لؤي عبد الإله؛ إذ استثمر أفكارًا لابن عربي وأنشأ معماره الروائي عليها؛ وهي تجربة مهمةٌ في عالم الأدب والرواية».

استنباط العالم

من جانبه يؤكد أستاذ النقد الأدبي الحديث بجامعة حلوان الدكتور صلاح السروي وجود علاقة وثيقة بين الأدب والتصوف؛ إذ إن كلًّا منهما يقوم على استنباط العالم، فالمتصوف لا يعيش خارجه بل داخله، وينطلق من داخل النفس إلى خارجها، وفي الوقت الذي يستنبط ذاته فإنه يحاول سبر أغوار الوجود والكون، وهذه الخصيصة بذاتها خصيصة شعرية، بحسب السروي، وبخاصة في المراحل التي انتقل فيها الشعر من التقليد والوصف إلى التجربة الوجودية والروحية لدى شعراء الوجدانيين؛ أمثال: إبراهيم ناجي، والهمشري، وأحمد زكي أبو شادي، حتى إن كثيرًا من شعراء التفعيلة كتبوا قصائد بعناوين صوفية كصلاح عبدالصبور الذي كتب «مأساة الحلاج»، وأدونيس الذي كتب «أغاني مهيار»، و«أقاليم الليل والنهار»، وهو أيضًا صاحب كتاب «الصوفية والسريالية». يقول السروي: «لقد تسرب هذا الحس الصوفي لدى الشعراء التالين على جيل الستينيات، فنجده لدى فريد أبو سعدة في ديوانه «معلقة بشص» و«ذاكرة الوعل»، ولدى حلمي سالم في «يوجد هنا عميان»، وفي الرواية جاءت ملحمة «الحرافيش» كمقدمة للأعمال ذات الأبعاد الصوفية؛ إذ قدم محفوظ التصوف بشكل فلسفي من خلال شخصية عاشور الناجي الذي يعلم ما يجري في الحارة، ليس من خلال التكية وغنائها الذي لا ينقطع ولكن بوصفه الناجي أو المختار».

عقلاني المزاج

لكن على الجانب الآخر لا يعتقد الكاتب المغربي عبدالحفيظ مديوني أن كل الكتابات تنبع من حس صوفي، وإن تركَتِ العواملُ الخارجية تأثيرها في الكاتب، وهو يقول: إن التصوف «كمذهب أو منهج ديني غير وارد عندي بالمرة.. بل بالعكس من ذلك، فأنا، حسب ما أرى نفسي، عقلاني المزاج، تقدمي الطبع، حداثي التوجه، وأبعد ما أكون عن أي ارتباط بهذا المجال، لكن إذا تعلق الأمر بالصوفية كأعراض وتجليات وقيم وسلوكيات إنسانية، فلا يكاد عمل من أعمالي يخلو منها... من أين انتقلت هذه الروح إليّ وإلى أعمالي؟ سؤال لم أطرحه قط على نفسي.. وقد تكمن في كوني ترعرعت في أسرة وبيئة وثيقتي الصلة بالتصوف.. فإلى الماضي القريب لم يكن لأي من أهل البلدة رجل أو امرأة دون بيعة حيال زاوية من الزوايا».

زليخة أبو ريشة: الشعر والأدب الحديث انتبها إلى جماليات البلاغة الصوفيّة عندما أيقظ أدونيسُ النِّفَّريَّ من سُباتِ ورقه، فدسَّ الشعراءُ أنفسَهم في «مواقفِه»، على اختلافِ أحوالهم عن حالِه

متصوف بالضرورة

في حين يوضح الشاعر المصري أحمد الشهاوي، الذي يدور مجمل منجزه الشعري في إطار التجربة الصوفية، أن الصوفي قديمًا استعان بالشعر كي يعبِّر عن حاله ومجاهداته، والآن يستعين الشَّاعر بالتصوُّف كي يعبِّر هو الآخر عن حاله، ويضيف الشهاوي «ما يهمُّني هنا ألا تتحوَّل الاستعانة إلى استعارة لغة ومجاز وحال؛ لأنه من المستحيل أن يكون النصُّ حقيقيًّا إذا قام على الاستعارة والاتكاء على الآخر، وسيصبح الأمر مجرَّد تذويقٍ وتزييفٍ وتقليدٍ غير مستحب وغير مستساغ. وقد رأينا منذ الخمسينيات من القرن الماضي حتى يومنا هذا استخدم الاصطلاحات والمأثورات الصوفية، ووظَّف العبارات العرفانية من غير أن يعيش حاله، أو يعاين تجربته، أو يتأمَّلها أو يقرأها قراءةً عميقة؛ وهو الأمر الذي جعلنا نقرأ ركامًا من النصوص المطهوة في فرن التكلُّف، وقد طبختها نارُ التصنُّع الزائد، فأغلب قصائد الشعراء «مستنسخات تناصية» من الأصل الصوفي الذي تفرَّق دمه وتوزَّع بين قبائل الشعراء في المشرق قبل المغرب».

ويؤكد الشهاوي على التجربة الخاصة بالشاعر كمتصوف جديد قائلًا: «الشاعر لدي متصوفٌ بالضرورة عند الكتابة؛ إذ تكون نفسه نقيةً لا شوائب فيها عندما يبدأ في التدوين؛ ليُنشِئَ خلقًا آخر جديدًا، ويصير التصوف الآخر لديه مجرَّد رافدٍ أساسيٍّ يفيد منه ويستلهم ويوظف ما قرأ، لكن لا بد من التعويل بالأساس على «ما عاشه» الشَّاعر من تجارب، وما مر به من عذابات وآلام، وهنا تصبح الذات واحدةً في تراكبها وتكوينها، بفضل النقاء العرقي للنص

الذي يخرج من الشاعر، ينتسب إليه وينتمي، ولا ينتسب لسواه. وكثير من المتصوفة الكبار هم عندي ليسوا شعراء، رغم أن لهم دواوين منشورة ومشهورة ومُحقَّقة ومدروسة أكاديميًّا؛ لأنهم قلدوا تجارب الشعر العربي التي كانت مُجايلة لهم؛ إذ كان النص الشعري هو الأبرز والأعلى قيمةً في المجتمع العربي وقتذاك فلجأ إليه المتصوفة بالتقليد والمُحاكاة والمعارضة، الشاعر كالمتصوف متقشفٌ ومقتصدٌ وزاهدٌ في نفسه ولغته، سالكٌ مثله ومسافرٌ، يعيش ما بين التخلي والتجلي والتجلد والضنى والمعاناة والاعتزال، والنفري عندي ما زال أكثر حداثةً ممن قلده من الشعراء المعاصرين رغم مرور ألف سنة على وفاته؛ لأنه كان نفسه، ولم يسر إلا في طريق قلبه».

تسرب الصوفية

الكاتب السوداني المقيم في فيينا طارق الطيب يتطرق إلى وجود عدد من العوامل التي أسهمت في تسرب التصوف إلى كتاباته، «هناك مسار طويل في حياتي أثّر في رؤيتي: نشأة الطفولة في الكُتّاب وهي نشأة دينية، تأمل الموالد في الحياة الشعبية عن كثب في منطقة الحسينية تحديدًا حيث عاشت جدتي لأمي، وهي -أي جدتي- منبع فطري أصيل لي، حيث لم تذهب إلى مدرسة بل ثقافتها أمومية طبيعية متوارثة وعميقة، وربما لاحقًا هنا في المهجر بفيينا عبر صداقة بعض مريدي الطريقة البرهانية في بداياتي، والتأثر بها بشكل تأملي أكثر منه استغراقًا في طقوس وأوراد مشابهة».

> **سمير المنزلاوي: الكتابات المولودة من رحم تجارب روحية نادرة؛ لوُعُورة الطريق وغموض مسالكها بحيث لا تُفضِي بمواجيدها لأول طارق**

لكن الطيب يرفض القول إن أعماله صوفية، فهو، حسب قوله، لم يتعمد صوفيتها، وإن الروح الصوفية قد تسربت إليها برفق وانسجام. وهو يرفض الحكم على أصحاب النصوص التي تعرضت لموضوع التصوف؛ إن كانت نصوصهم عن تجربة روحية حقيقية أم مزيفة، «الواضح أن استلهام الموضوع الصوفي سواء في الاشتغال



على هيئات صوفية أو في استدراج سلوكيات صوفية قد ظهر عند البعض بجدية وتأمل عميق، بينما البعض الآخر قد تساهل في مزج بعض الكرامات أو الشطحات في النصوص، ولعل التصوف الفلسفي هو المؤثر الأبرز في أدبنا الحديث، ومن نوافذه الكبرى ابن عربي والحلاج والبسطامي والرومي وابن الفارض وغيرهم».

الغناء الديني

من جانبه يقول أستاذ النقد الفني بأكاديمية الفنون الدكتور أشرف عبدالرحمن: إن الغناء الديني انتشر في الوطن العربي من خلال الموشحات، وكل دولة تناولته بشكل مختلف، ففي تونس وليبيا انتشر ما يعرف بفن «الزاوية»، وفي مصر في القرن العشرين أدخل السنباطي وأم كلثوم غناء القصيدة الدينية مثل: «القلب يعشق كل جميل» و«حديث الروح» و«وُلِدَ الهدى فالكائنات ضياء».

ويشير عبدالرحمن إلى انتشار فرق المشايخ في مصر مع بدايات القرن العشرين؛ مثل: الشيخ علي إسماعيل وبطانته، والنقشبندي وبطانته، ينشد الشيخ وتردد البطانة المذهب من خلفه، وظل هذا الأمر بعيدًا من حضور الموسيقا، إلى أن لحن بليغ حمدي للنقشبندي «مولاي إني ببابك قد مددتُ يدي»، ولحن لعبدالحليم حافظ من كلمات عبدالفتاح مصطفى عددًا من الأدعية. ويوضح أن الغناء الصوفي لا يشتمل على رقص، ولكن حركة دوران، «الدوران لدى المتصوفة أقرب إلى نظرية فلسفية تعتمد على الحركة والسكون، حيث دوران الأرض حول الشمس، والدوران أو الطواف حول الكعبة، ومن ثم فالمولوية لديها حركة وليس رقصًا»، رافضًا أن تكون كثرة فرق الإنشاد الصوفي «تطورًا في الموسيقا، حتى إن كان لها جمهور عريض. ولا يمكن القول بأنها تصلح أن تكون بديلًا عن الغناء العاطفي أو الوطني أو غيره، فهي لون له جمهور يحتاجه في أوقات معينة، ولا يمكن اعتباره بديلًا ولا سبيلًا وحيدًا للفن الموسيقيّ».

تطفل على الصوفية

وعن الأعمال التي تستلهم التصوف يشير الكاتب والباحث سمير المنزلاوي إلى أن الكتابات المولودة من رحم تجارب روحية أعمال نادرة؛ «لاحتياجها إلى شفافية عالية، وقدرة ثقافية وتحصيلية كبيرة للتعبير عنها، بمكوناتها

أحمد الشهاوي: منذ الخمسينيات حتى يومنا هذا مَن استخدم الاصطلاحات والمأثورات الصوفية، مِن غيرِ أن يعيش حاله، أو يُعاين تجربته أو يتأمَّلها، جعلنا نقرأ رُكامًا من النصوص المطهوّة في فرن التكلُّف

نفسها الآتية برفقتها من خيال وهواتف وعمق ولغة عميقة مشحونة». ويعزي المنزلاوي ندرة هذه التجارب إلى «وعورة الطريق وغموض مسالكها بحيث لا تُفضِي بمواجيدها لأول طارق، ومن ثم فإن ساقطي الهمة لا يكادون يصمدون، ويتزامن هروبهم مع محاولات محاكاة ساذجة تصل إلى حد النقل والمماحكة؛ للاستهلاك المحلي واللحاق بزخم السوق. لكنها تبقى مصنوعة ومصطنعة وثقيلة ومترهلة، تتطفل على مبتكرات الصوفية وتتسلل إلى عالمها الفريد من دون تمكن من أدواته أو فهم لآلياته، فتصير كالفاكهة الفاسدة لا لون ولا طعم، تبدو كتقاليع وتظاهر بالمعرفة يتشابه على ذوي الثقافة السطحية، وتصنف لأغراض شخصية، ضمن منتجات الروح وهي منها براء».

حالة روحية

ويقول الكاتب الكويتي حمود الشايجي: إنه إذ حدثه أحد أن رؤيته للكتابة تنطلق من رؤية صوفية، فإنه لا ينكر ذلك، «بل أؤكد على هذه الرؤية، وأقول: إن أي فعل يخلو من التصوف هو فعل لا يعوّل عليه». ويضيف أن بعضًا «يرى أن الصوفية هي ما نراه في الموالد أو الزوايا، وبعضًا يربط الصوفية بالتدين، لكنها أشمل من ذلك كله، فهي حالة روحية، تربط الإنسان بالكون الكلي بالشكل الذي يختاره، وخلو أي أمرٍ من هذه الحالة الروحية هو أمر لا يعول عليه بالنسبة لي». ويمضي قائلًا:«أحد أسرار الكتابة المهمة التي تعلمتها كان على يد مولانا جلال الدين الرومي الذي كان يقول: كنت أسمع اسمي ولا أرى نفسي، كنت منشغلًا بنفسي لكني أبدًا لم أكن مستحقًّا لها، وحين كان وخرجت من نفسي وجدت نفسي». ويرى الشايجي أن على الكاتب أن يحب كل شخصياته «مهما كان دورها، فلا وجود، من وجهة نظري، للخير أو للشر في النص ولا حتى في الحياة، بل هناك أبعاد درامية، وهناك شخصيات عليها القيام بما عليها القيام به».



فخري صالح
ناقد أردني

هل تموت الرواية أم تغير شكلها؟

في مقالته «راوي الحكايات» يكتب فالتر بنيامين (١٨٩٢- ١٩٤٠م)، كأنه يتحدث عن العصر الذي نعيشه الآن: «ويمكن أن نميز، مع استتباب سيطرة الطبقة المتوسطة، التي تمتلك المطبعة بوصفها من أهم الأدوات في المجتمعات المتطورة رأسماليًّا، ظهورَ شكل جديد من أشكال التواصل. وبغض النظر عن الزمن الذي ظهر فيه هذا النوع من التواصل، فإنه لم يؤثر من قبل في شكل الملحمة على نحو حاسم. لكنه يمارس الآن تأثيرًا قويًّا. وقد تبيَّن أنه يهدد سرد الحكايات بقدر لا يقلُّ عما فعلته الرواية من قبل، لكن بطريقة أكثر تهديدًا تتسبب في الوقت نفسه في حدوث أزمة للرواية. هذا الشكل الجديد هو المعلومة».

وقد تمثَّلت المعلومة، التي تخوَّف بنيامين من سطوة حضورها وقدرتها على الحلول محل الأنواع السردية الملحمية، ولم تكن الرواية من بين أنواعها النبيلة من وجهة نظره، في المواد الصحافية الخبرية التي رأى أنها نوع أكبر من الرواية التي ستعجز عن مقاومة جوع المتلقين إلى معرفة الأخبار؛ الأخبار القابلة للتصديق والتمحيص، أو أنها على الأقل تدعي الصحة والدقة، ولا تحتاج إلى شرح أو تأويل، وتتسم بالمعقولية.

ينبهنا بنيامين في رؤيته المتشائمة، وحنينه النوستالجي إلى الأنواع الملحمية والحكايات الشعبية القديمة التي يسبغ عليها صفة الحكمة والإعجاز والقدرة على تمثيل ما هو حميمي وجمعي في التجربة الإنسانية، إلى طبع العصور الحديثة الذي يمجد الفرديَّة، وهو الأمر الذي جعله ينظر نظرة متشككة وغير راضية عن الرواية التي رأى فيها النوعَ الأدبي المعبر عن البرجوازية الأوربية، وعن سيادة الفرديَّة، وانحسار الطابع الجمعي للفنون السابقة على الرواية، متمثلة في الأنواع الملحمية. لكنه رغم ذلك، يتخوَّف على الرواية من الضمور والاضمحلال في زمن المعلومة التي تتسم بطابع المعقولية، وهو ما يجعلها غير قابلة لأن تكون جزءًا من المحكيات أو المسرودات؛ لكونها لحظية، حياتها قصيرة تحل محلها بالضرورة معلومات أخرى، فيما لا تستهلك الحكاية نفسها وتظل قابلة للعيش في تأويلاتها المتعددة في الأزمنة اللاحقة لإنتاجها.

فهل كان تخوف بنيامين في محله؟

إذا ألقينا نظرة سريعة خاطفة على الإبداع الروائي في النصف الثاني من القرن العشرين سنجد أن نبوءته تتعرض للدحض والنقض في إبداع روائيين كثيرين استطاعوا أن يستفيدوا من المعلومة ويوظفوها كمكون أساسي يغني أعمالهم ويجعلها تتسم بالمعقولية، بحيث تتأرجح على الخيط المشدود بين الواقع والخيال، بين العمل الفني القابل للتأويل والبحث عن المعنى الخَبِيء، والرؤية الفنية الكامنة، والمادة الواقعية التي يستخدمها الكاتب جزءًا من مواد عمله الروائي. نعثر على هذا في كثير من الأعمال الروائية المعاصرة، العالمية والعربية، التي توظف المعلومات وسِير الأشخاص الواقعيين والوقائع التي حدثت بالفعل لكي توهم القارئ بواقعية ما يقرؤه وتجعله يعلّق عدم تصديقه، وينظر إلى العمل الروائي بوصفه مصدرًا للمعرفة والمعلومات التي يوردها الكاتب في سياق عمله السردي المتخيَّل. هكذا يمزج الكاتب التشيكي ميلان كونديرا (١٩٢٩) بين الواقعي والخيالي؛ بين المادة الخبرية والمعلومة التاريخية والمقالة الصحافية والريبورتاج والتعليق على اللوحات، والنوادر والطرائف والحكايات الجانبية المنقولة من الأخبار، والتخييل الروائي. وهو بذلك يجعل من كتابته الروائية في «كتاب الضحك والنسيان» (١٩٧٨م)، و«الكائن الذي لا تحتمل خفته» (١٩٨٢م)، مزيجًا من الأشكال والأنواع، فيتحوَّل العمل في

عملية التلقي إلى نادرة، أو تاريخ، أو مقالة فلسفية. ونجد موازيًا لهذا المزج وتهجين الأشكال والأنواع؛ وتجاور النادرة والطرفة والخبر ورواية الأشعار والتخييل الروائي، في عمل الكاتب الفلسطيني إميل حبيبي (١٩٢١- ١٩٩٦م) الذي سعى في كتابته الروائية إلى إحداث هذه الخلخلة في تلقي النص الذي هو جماع أشكال وأنواع، وتوليف لمواد غير متجانسة، كما سعى إلى إقامة توازٍ حادّ بين الواقع والخيال. كما نعثر على هذا المزج والتهجين أيضًا في معظم أعمال صنع الله إبراهيم (١٩٣٧م -) التي تصنع كولاجًا من المادة الخبرية الصحافية، أو الأرشيفية، أو التاريخية، أو البحثية، ومادة الخيال الروائي، ناقلةً الأخبار والوقائع والوثائق من محور الواقع إلى محور الخيال، حيث تصبح مواد الواقع إبداعًا قابلًا للتخييل والتأويل.

ما أريد قوله من ضرب الأمثلة السابقة هو أن الرواية استطاعت أن تتغلَّب على التهديد الذي مثلته المعلومة على حضورها، حسب بنيامين، بأن جعلت من المادة الخبرية والوثيقة والتعليق الصحافي والشائعة والصورة، وكل ما ينتمي إلى عالم المعلومات، جزءًا أصيلًا من بنيتها النصية وموادها التي تشكل عالمها، في نوع من التناسج، والتناص، الذي يحصنها ضد الانقراض في عصر تتربَّع فيه المعلومة على عرش المعرفة والتواصل الإنسانيين. وقد تأثر شكل الرواية المعاصرة بالمواد المضافة إليه من خارجه، بتلك المواد المجتلبة المغايرة لبنيته الأصلية، ليكون في إمكان الرواية تمثيلُ الحياة التي تسعى إلى كتابتها والقبض على لحظاتها الجوهرية. كما انعكس التفتت والتذرر المستمران في حياتنا المعاصرة على الأشكال والأنواع الفنية وأساليب الحياة، كما يشير عالم الاجتماع زيغمونت باومان (١٩٢٥- ٢٠١٧م). ويمكن انطلاقًا من هذا التصور، وصفُ الأعمال السردية المعاصرة بأنها شذريَّة، تتسم بناها بالمزج والقطع، والتقطُّع وعدم التسلسل، والعودة إلى الخلف، ثم التقدم، ثم العودة إلى الخلف، بحيث يستحيل في كثير من الروايات المعاصرة العثور على بؤرة للعمل، أو إسباغ سمة الشخصية الرئيسية على واحدة من شخصياتها. إننا نشهد عالمًا من الجُزُر المنفصلة والحيوات المعزولة والذوات المنغلقة على نفسها؛ وهو ما تسعى الرواية المعاصرة إلى تمثيله عبر تقنيات التفتيت والمزج والقطع، واستقلال الحكايات -أو القصص أو السرود- داخل النص بعضها عن بعض.

بلسم شافٍ من الفردية الرأسمالية

لكن الانتقال إلى عصر المعلومات، إلى عصر «القرية الكونية»، ومن ثقافة عصر الطباعة إلى عصر الميديا و«الترابط الإلكتروني»، حسب رائد المعلوماتية مارشال ماكلوهان (١٩١١- ١٩٨٠م)، سوف يُحلُّ الثقافة الإلكترونية محل الثقافة البصرية المرتبطة بالطباعة. ويرى ماكلوهان أن هذا الانتقال يمثل بلسمًا شافيًا للنوع البشري من الفردية الرأسمالية والتفتت والتذرر، الذي وصفه باومان، ويؤدي إلى تشكيل نوع من الذات الجمعية الكونية. سوف يتحول العالم، حسب نبوءة رائد المعلوماتية الكندي، إلى حاسوب، إلى عقل إلكتروني يقوم بوظيفتي البحث والتواصل، ويعزز استدعاء المعلومات بوصفه مكتبة موسوعية ضخمة توجد على قرص مدمج أو أنها تسبح في محيط الشبكة العنكبوتية الهائل. وإذا كانت النبوءة قد تحققت، فولدت الشبكة العالمية للتواصل الإلكتروني، بعد ثلاثين عامًا من صدور كتابه «مجرة غوتنبرغ» (١٩٦٢م)، ونحو عشر سنوات على وفاة ماكلوهان، فإن تفاؤله وتبشيره بالعصر الإلكتروني، وادعاءه أن ذلك سيقضي على الفردية ويؤدي إلى نشوء ذات جمعية كونية، تتسم بالطوباوية التي طبعت حماسته التنظيرية لزمن المعلومات المقبل. فقد جلب عصر المعلومات أشكالًا جديدة من التفتت والتذرر، والعزلة، والاعتماد الذاتي، وانشطار الذات الإنسانية، وانقطاع البشر إلى الآلات التي يستخدمونها، ونشوء أمراض نفسية جديدة مرتبطة بالاستعمال المفرط للآلات الإلكترونية ووسائط التواصل الاجتماعي، بحيث دخلنا عصرًا يتواصل فيه البشر افتراضيًّا، فيفقدون التماسَّ والتواصل والحميمية التي يوفرها الاجتماع الإنساني الذي عرفته البشرية منذ بدايات وجودها. وهو ما تنبَّأ به ماكلوهان أيضًا عندما قال: إننا «نقوم بتشكيل أدواتنا، ثم تقوم هذه الأدوات بتشكيلنا»، وإننا «سوف نتماهى مع ما نشاهده».

لا شك أن ذلك سوف ينعكس على الرواية وشكلها ومادتها وطرائق تمثيلها للعالم، بوصفها «كتاب الحياة الذكي اللامع»، كما يقول الروائي الإنجليزي دي إتش لورنس (١٨٨٥- ١٩٣٠م) في مقالته الشهيرة «أهمية الرواية» التي كتبها عام ١٩٢٥م، ونشرت بعد وفاته عام (١٩٣٦م). لكن ما شكل هذه الرواية؟ ما المواد التي ستستخدمها؟ ما رؤيتها للعالم؟ ما وسائط قراءتها؟

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com



مدينة البدايات...

حداثة بيروت (المترجمة) وتحولات أدونيس

محمد مظلوم شاعر وكاتب عراقي

منذ أواخر القرن التاسع عشر وسؤال المدينة وعلاقتها بالتحديث الشعري مُتلازمٌ مع مسألة التجديد الأدبي والتحديث الثقافي عمومًا حين غدت القاهرة مركزًا لثقافة «عصر النهضة» وما أعقبه من ظهور الحركات والجماعات الشعرية حقبة ما بين الحربين العالميتين: «جماعة الديوان» و«جماعة أبولو» وسواهما، ليبرز دور بغداد بعد الحرب العالمية الثانية عاصمة للشعر الحديث من خلال ما عرف بجيل الرواد، أو شعراء ما سُمّي «الشعر الحر» فكان السؤال: من هو المجدِّد الحقيقي للقصيدة العربية، بعيدًا من أسبقية تاريخية ملتبسة هي الأخرى، هل هما نازك والبياتي البغداديان؟ أم السيَّاب القادم من ريف الجنوب؟ ومذّاك دار السجالُ حول تخوم المدن بشأنِ مركزية حواضر الشعر التقليدية. ليصل الحديث خلال العقود الأخيرة عن بيروت بوصفها عاصمة الحداثة التنويرية.

في هذا السياق يأتي كتاب الأكاديمي الأميركي «روبن كريسويل»: «مدينة البدايات... الحداثة الشعرية في بيروت» الصادر مؤخرًا عن «جامعة برينستون» في منهج بحث مقارن يكرِّس فيه الحديث عن: شاعر، ومدينة، ومجلة، وإذا كانت المدينة صريحة في العنوان وهي «بيروت» فإن الحداثة كناية مضمرة في مجلة هي مجلة «شعر» التي صدرت في بيروت ابتداءً من عام ١٩٥٧م، رغم أنه يتحدث في مواضع كثيرة من الكتاب عما يسميه: «حركة» أو «جماعة» لكن أية بدايات يقصد؟ أهي بدايات الحداثة كما جاء في الجزء الثاني من العنوان؟ أم أن البدايات المقصودة هي كناية مضمرة عن رحلة شاعر؟ أي بدايات أدونيس صحبة المدينة: بيروت، والمجلة: شعر؟ ولا سيما أن الكتاب يخصِّص أغلب فصوله لدراسة تجربة أدونيس، بل إن العنوان نفسه مقتبس من عبارة للأخير في كتابه «ها أنت أيها الوقت» الصادر عن دار الآداب عام ١٩٩٣م: «بيروت منذ لامستْ قدمايَ ترابها، وبدأتُ أشردُ في شوارعها، شعرتُ أنها مدينة أخرى، ليست مدينة «النهايات» كدمشق، وإنما هي مدينة «البدايات» وليست مدينة اليقين، بل مدينة البحث». ومن هذه البداية ينطلق ليدرس تحولات وجوه وأقنعة «مهيار الدمشقي» في الشعر والفكر.

إذن البداية المقصودة هي: تزامن إقامة أدونيس في بيروت مع بداية نشاط أول مكتب «لمنظمة حرية الثقافة» في بيروت، وعودة يوسف الخال من الولايات المتحدة حيث كان يعمل في الأمم المتحدة في ظل أجواء من الفعل السياسي وأجواء الحرب الباردة.

لكن مكانة بيروت نفسها خضعتْ لتحوُّلات أدونيس، فبعدما أسهب في مدحها وتغنى بها طويلًا، وصفها لاحقًا بأنها مدينة «تجارة» وليست مدينة «حضارة» ومدينة «عمران» لا «إنسان» بمعنى أنها فقدت دورها الحداثي الحضاري الذي لعبته خلال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن الماضي. وبرأيي أن ملاحظة هذا التحول الأدونيسي، الذي يربطه الكاتب بمقولة نيتشه: «الأفعى التي لا تستطيع أن تغير جلدها لا بُدّ أن تموت وكذلك العقول التي تمتنع عن تغيير آرائها لا يمكن أن تواصل التفكير» يشكل مفتاحًا أساسيًّا لقراءة الكتاب، فأدونيس الذي لم يطمئن إلى اكتمال قصائده، أعاد صياغتها صياغات متعددة، تنقيحًا وحذفًا وإضافة، قبل أن يستقرَّ على ما سمَّاه صياغة (نهائية) لعدد من دواوينه. وعمل «كريسويل» في الخلاصة، ليس كتابًا نقديًّا إجرائيًّا لشعر الحداثة فهو لا يدرس الحداثة من خلال تاريخ قصيدة النثر وفحص نصوصها بل من خلال وقائع (الما حول) فيركز على أجواء السجال وجذور الخلاف بين توجهات شعراء تلك الحقبة وفحص خلفياتهم الحزبية والمذهبية وأثرها في ذلك السجال.

ولو دقَّقنا عبرَ منظور البدايات هذا، فسيتحتم علينا إعادة فحص مواد العدد الأول من مجلة «شعر» لنرى إن

CITY OF BEGINNINGS
ROBYN CRESWELL
Poetic Modernism in Beirut

كان ثمة مشروع حداثي للقصيدة العربية واضح المعالم، ويبدو أن الكاتب نفسه لم يجد في مواد العدد الأول ما يرسخ ذلك، فوضع بدلًا عنها صورة لفهرس العدد الثالث من المجلة. ففي عددها الأول نشرت «شعر» قصيدتين عموديتين لبدوي الجبل ورفيق المعلوف وأخرى عامية لميشيل طراد وقصيدةً من الشعر الحر لسعدي يوسف من بحر الكامل. وأخرى لأدونيس من بحر الرجز، ولبشر فارس موشحًا من وزنين، ولكل من نازك الملائكة وفدوى طوقان ونذير العظمة وفؤاد رفقة قصائد موزونة على المتقارب، وهي الأوزان التي أصبحت شائعة في قصيدة التفعيلة. فلا وجود لقصيدة النثر، إلا تلك القطعة النثرية للبير أديب التي لا يمكن أن توصف بأنها قصيدة نثر (لمجرد كونها غير موزونة).

أما مساهمة أنسي الحاج فبدأت من العدد الثاني، لكن ليس بقصيدة بل بمراجعة لديوان عبدالوهاب البياتي: «المجد للأطفال والزيتون»، حتى في ترجمة الشعر لم تتبنَّ المجلةُ شعرَ الحداثة الأوربي برؤية واضحة فثمة قصيدة مترجمة لـ«إيميلي ديكنسون» ولم تظهر قصيدة «إليوت» (أربعاء الرماد) إلا في العدد الثاني، بترجمة منير بشور. بينما خلا العدد من أي بيان أو رؤيا للحداثة أو لقصيدة النثر، مكتفيًا بترجمة مقال لـ«أرشيبلد ماكليش»، وهو ما يعني أن الجدل الذي أثارته «شعر» ولا تزال، يطغى على وجود تأثير حقيقي لها في القصيدة العربية الحديثة، وبهذا المعنى فهي محرِّض وليست مُعلِّمًا.

ومع هذا يزخر الكتاب بمسح دقيق وعدد من الوثائق والمراسلات تجعل منه محرضًا لإعادة قراءة التاريخ الآخر للحركة وعلاقتها بالصراعات السياسية في المنطقة المرتبطة أصلًا بتفاعلات الحرب الباردة بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي.

يزخر الكتاب بمسح دقيق وعدد من الوثائق والمراسلات تجعل منه محرضًا لإعادة قراءة التاريخ الآخر للحركة وعلاقتها بالصراعات السياسية في المنطقة المرتبطة أصلًا بتفاعلات الحرب الباردة بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي

مقارنة واسعة

ولأن اختصاص الكاتب «الأدب المقارن» فقد هيمن هذا المنهج على مجمل فصول كتابه؛ إذ ثمة مقارنة واسعة بين الأدبين العربي والعالمي، الإنجليزي والفرنسي تحديدًا، وثمة مقارنة بين آراء أدونيس وتحولاته عبر العقود التي غَطَّتها الدراسة. ومن خلال هذا المنهج يتبنى فكرة أن قصيدة النثر العربية وُلدت في بيروت ومع «مجلة شعر» ومع أدونيس في بعض تجاربه التي تعود إلى عام ١٩٥٨م، وأنسي الحاج في ديوانه «لن» عام ١٩٦٠م، ويشير إلى الجدل الذي بدأته نازك الملائكة في كتابها قضايا الشعر المعاصر عام ١٩٦٢م، وبيان أدونيس عن قصيدة النثر المنشور في عدد ربيع ١٩٦٠م، وتأثره الواضح بكتاب سوزان برنار «قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا» بتبنيه لمصطلحاتها الأساسية مثل: «الوحدة العضوية» و«الإيجاز» و«الكثافة» و«البناء» كشأن مقدمة «لن» لأنسي الحاج التي تكاد تكون ترجمة بتصرف لمفهوم «برنار» عن قصيدة النثر الفرنسية.

لكن تاريخ قصيدة النثر غير المكتوب بدقة حتى الآن يقول: إن العراقي «حسين مردان» سبقهم جميعًا، فقد نشر ست كراريس شعرية تحت توصيف «النثر المركز» قبل أن ينشر أي من شعراء مجلة «شعر» قصيدة نثر، وقبل أن تظهر المجلة نفسها، ومن دون أن يطلع على المفهوم الفرنسي «لقصيدة النثر» فقد نظَّر لرؤيته حول الكتابة خارج الوزن في مقالات عدَّة نُشرت في الصحف العراقية خلال الخمسينيات، قبل ظهور أي سجال حقيقي حول شكل القصيدة ومشكلة الوزن في الشعر. كما أصدر توفيق صايغ «ثلاثون قصيدة» عام ١٩٥٤م، أي قبل ظهور «لن» لأنسي الحاج و«حزن في ضوء القمر» لمحمد الماغوط، ولا أدري سبب تجاهل هذا الديوان من الكاتب رغم أن صايغ وجبرا إبراهيم جبرا من بين المشاركين في «مؤتمر روما» لكنهما سرعان ما انفصلا عن جماعة شعر، وأسَّسَ الأول مجلة حوار التي ثبت لاحقًا أنها ممولة كذلك من «منظمة حرية الثقافة»

بيد أن منهج المقارنة مع الشعر الغربي، والتلميح الواضح بأنَّ حداثة بيروت ومجلة «شعر» حداثة ترجمة لم يُتحْ له التوقف حتى عند تجربة الماغوط، فاستبعدها المؤلف من كتابه؛ لأنه «بسبب التركيز على تأثير الترجمة» لم يكن لديه الكثير ليقوله عن عمل الماغوط، كما أن كثيرًا من قصائد المجموعة «مكتوبة أو تدور في شوارع ومقاهي دمشق لا في بيروت!» رغم أنه يقرّ بأن «حزن في


أدونيس

ضوء القمر» (١٩٥٩م) سيكون ضروريًا في أي دراسة شاملة لحداثة بيروت.

الحرب الباردة ومؤتمر روما

حين يحدِّد المؤلف مدة تاريخية معينة حيزًا لدراسته (١٩٥٥- ١٩٧٥م) فإن مثل هذه البرهة الزمنية لا يمكن عزلها عن الأحوال السياسية الداخلية والعالمية التي ألقت بظلالها على الخطاب الثقافي في تلك الحقبة من هنا يربط صعود بيروت عاصمة ثقافية وتحولها إلى مركز استقطاب للمثقفين بمعطيات عدة في الواقع العربي والعالمي، حيث نزح الآلاف من الفلسطينيين باتجاه لبنان في أعقاب النكبة عام ١٩٤٨م، واستتبعتهم موجات لاحقة من المصريين والسوريين الهاربين من أنظمة جمال عبدالناصر والبعث. إضافة إلى أنَّ هوية بيروت نفسها تشبه فكرة الحداثة المترجمة، فقد جرى نقل نمط المدينة الأوربية أو ما سماه البياتي يومًا «مدن الضرورة» لا مدن الأصالة، إلى بيروت ففندق «فينيسيا إنتركونتيننتال» الذي دُشِّنَ عام ١٩٦١م، وهو أول نموذج في الشرق لمجموعات «فينسيا» مثَّلَ «أيقونة حداثية» وتزامن مع تكوين الصورة النمطية لبيروت بوصفها «باريس الشرق الأوسط» وميدانًا دوليًّا عصريًّا للسياح الأوربيين والعرب وكذلك لنخبة من الشركات والبنوك!

في زخم هذه الأجواء يؤرخ الكاتب لنشاطات «منظمة حرية الثقافة» التي كانت قد افتتحت مكتبها ببيروت منذ عام ١٩٥٤م، وبدأت بتمويل مجلات أدبية تصدر في بيروت: «شعر» و«أدب» ومن ثمَّ «حوار»، وفي عام ١٩٦٠م بادر مكتب «منظمة حرية الثقافة» في باريس الذي كان يديره «جون هنت» الضابط بوكالة الاستخبارات المركزية وخريج جامعة «هارفارد» إلى عقد ورشة ثقافية في «روما» عُرفت باسم «مؤتمر روما» حيث دُعي له أدباء شيوعيون أوربيون انشقّوا عن الحزب الشيوعي ودوَّنوا شهاداتهم عن فشل التجربة الشيوعية في كتاب «الإله الذي فشل»: من بينهم الشاعر الإنجليزي «ستيفن سبندر» والروائي الإيطالي «إيغناسيو سيلوني» الذي ألقى كلمته الافتتاحية في مؤتمر روما معبِّرًا فيها عن (تمسكه بالاشتراكية مقابل تخلِّيه عن الافتتان بالسياسة البلشفية) إضافة إلى مثقفين عرب منشقين أو مطرودين من أحزابهم: يوسف الخال الذي يقول إنه طُرد من الحزب القومي السوري عام ١٩٤٧م، وأدونيس الذي ترك العمل الحزبي عام ١٩٥٨م، والسياب المتحول من الحزب الشيوعي إلى الميول القومية (وهو ما جعله هدفًا جذابًا للأميركيين على نحو خاص) وقبيل مؤتمر روما بقليل، منح الجائزة السنوية للمجلة - مع مكافأة مالية عن مجموعته «أنشودة المطر» وكان السياب نفسه قد نشر عام ١٩٥٩م

سلسلة مقالات بعنوان: «كنت شيوعيًّا» في جريدة الحرية العراقية (ذات التوجه القومي). فشنَّ السياب بورقته المقدَّمة للمؤتمر هجومًا على مفهوم الالتزام كما حدَّده الشيوعيُّون، منوهًا إلى أن الارتباط الشيوعي يَعني الإلزام بدلًا من «الالتزام» وكان القوميون آنذاك شأنهم شأن الشيوعيين قد تبنوا مفهوم «الالتزام» في الأدب من خلال تكييف دار «الآداب» لأفكار سارتر والفلسفة الوجودية بوصفها ملائمة للفكر القومي واليساري العربي، بينما نزعت جماعة «شعر» نحو الليبرالية الغربية من خلال مفهوم الحرية وهكذا: «كان الحداثيون على استعداد للتعاون مع الأجانب باسم الانفتاح الثقافي والحداثة»، وإذ يرى «كريسويل» أن «هذا لا يعني أنهم كانوا عملاء أميركان» كما اتهمتهم مجلة «الآداب» في افتتاحيتها بعد المؤتمر وربطت مؤتمرهم بالمحاولة الانقلابية في لبنان على حكومة فؤاد شهاب، فإنه يشير إلى مفارقة حقيقية في كون مثقفي «منظمة حرية الثقافة» الذين تقوم عقيدتهم على رفض الثقافة التي ترعاها الدولة، روّجوا بالمقابل للدعاية الرسمية الأميركية وقبضوا من الأموال الأميركية، إضافة إلى هذا الازدواج يشير إلى مفارقة أخرى كشف عنها المؤتمر تمثلت في تناقضات الخطاب بين المنظمين والضيوف، فكلمة أدونيس ويوسف الخال، عن «الحضارة الإنسانية» ورفض الانعزال الثقافي عن آداب الشعوب الأخرى اتُّهِمَتْ بالقطيعة وعدم الأصالة؛ لأنَّ «حداثتهم» «وتفاعلهم مع الحضارة الإنسانية» كانتا تنطويان في الواقع على خصومة مع تراثهم الثقافي، وهو ما دفع «سبندر» في ردّه على حديث أدونيس إلى إبداء تحفظات على أفكار أدونيس (المتطرفة) عن الثورة ضد التقليد، مذكّرًا بأن (إليوت) نفسه حداثي وكلاسيكي في الوقت نفسه، وأنحى باللائمة على أدونيس لتجاهله التامّ لتراث الشعر العربي. ويعلق الكاتب بأن من المثير حقًّا «أن شاعرًا إنجليزيًّا لا يعرف الكثير عن الأدب العربي ينتقد أدونيس بسبب قطيعته مع تراثه!».

ولعلَّ هذا الانتقاد الذي ينطوي على تأنيب هو ما حرَّض أدونيس على تحوله اللاحق، بإعادته قراءة الشعر العربي برؤية جديدة، واكتشاف الحداثة في التراث العربي، بمختاراته التي بدأ بنشرها في «شعر» مع نماذج قصيرة من الشعر الجاهلي حتى اكتمالها في «ديوان الشعر العربي» ويلاحظ الكاتب استبعاد أدونيس في مختاراته لشعر المديح والهجاء، تحت ذريعة إنهما جزء من تاريخنا السياسي والاجتماعي، وليسا جزءًا من تاريخنا الشعري، وفي الواقع


أنسي الحاج

إن هذا الإقصاء يؤدي إلى شطب كل آثار الصراع السياسي على السلطة، وكل ما يرافقه من ثقافة وهو ما يهتمُّ به أدونيس عادة. كما ينطوي هذا الاستبعاد على تضاد مع مفهوم تقسيم فن الشعر لدى «أرسطو» كما قدَّمه ابن رشد وعرَّبه؛ إذ رأى أرسطو أن تصنيف الشعر يتحدَّد في غرضين: المأساة والملهاة: جانب تراجيدي وجانب فكاهي، وهو ما عبر عنه ابن رشد بالمديح والهجاء بوصفهما الغرضين الأساسيين اللذين تندرج تحتهما بقية أغراض الشعر، فشعر الغزل على سبيل المثال ضربٌ من المدح لأنه يُظهر جمال الحبيبة مثلما يُظهر المدح فضائل الممدوح، وكذلك الرثاء يقوم على مدح مناقب الفقيد، وكذا الحال حتى مع شعر الوصف لأنه يظهر جمال الطبيعة ويتغنى بها وكذا الهجاء فهو يتضمن مواقف سياسية إزاء السلطة والعالم وهو ما فعله أدونيس لاحقًا في هجاء المدن! كما أن «أبو تمام» وهو أحد أكثر الشعراء المفضَّلين لدى أدونيس يمثِّل المدح كثيرًا من شعره وكذلك المتنبي.

ترسَّخَ تحول أدونيس هذا نحو العروبة الثقافية، ابتداءً من منتصف الستينيات، ومع استقالته من «شعر» في عام ١٩٦٣م. وما إن أصدر مجلة «مواقف» ١٩٦٨م حتى بدأ انفصاله التامّ عن مجلة «شعر» وهو ما يتضح خاصة من خلال محور العدد الأول عن «الثورة» وتفاعله مع المثقفين العرب اليساريين «الملتزمين» وهو تحوُّلٌ جذريّ نحو التراث وإعادة قراءته من خلال التأويل الباطني وليس التفسير الظاهري، وبخاصة أدب المتصوفة الباطني، وتراث المعتزلة العقلي، فانحاز للمهمشين والحركات الاجتماعية الثورية (الزنج،

والقرامطة)، فعثر على جذور الحداثة في التراث العربي، بمعنى إعادة انتقاء ما هو قادر على الحضور في الراهن من التراث، وبما يتلاءم مع روح العصر. أو ما يسميه أدونيس نفسه سعى إلى تشييد متحف للحداثة. وهكذا أعاد قراءة شعر أبي تمام، ذي المعاني المعقدة بوصفه «مالارميه العرب» وأبي نواس بخمرياته «بودلير العرب»، وصولًا إلى إحالة جذور السريالية الأوربية إلى التصوف الإسلامي، وهكذا لم يعد المرجع للحداثة أوربا أو الغرب بقدر ما هو روح «الحداثة» نفسها.

وبهذا المعنى فإن تجربة مجلة «شعر» لم تكن ولا يمكن أن تكون الهوية النهائية لأدونيس ولا المفتاح الأساسي لفهم شعره، بل هي مرحلة في تجربة زاخرة مليئة بالتناقضات والتحولات. كما يرصد المؤلف تحول وجهة نظر أدونيس تجاه الغرب منذ قصيدة «قبر من أجل نيويورك» ١٩٧١م، وهي بالمناسبة قصيدة (هجاء) للثقافة الغربية، وهجاء لمدينة تدَّعِي الحريةَ وتتباهى بها، بينما تقتل الأطفال والهنود، وهو الغرض الذي استبعدَه من مختاراته للشعر العربي. وهكذا فأدونيس الذي رأى خلال الخمسينيات أن الحضارة الغربية صِنْوٌ «للحداثة» يعود فلا يرى فيها إلا قرينًا للعدوانية والعنف ضد خصومها، وهنا تكمن «صدمة الحداثة» الحقيقية.

عن نَسَب الحداثة البيروتية:
مرجعيات أدونيس والخال والحاج

حين أعلن أدونيس قيامة الحداثة من خلال الرفض في قصيدة «نوح الجديد» مؤكدًا أن العهد الجديد للكتابة لا يقوم على الماضي الذي ذهب مع الطوفان، كان لا يزال شغوفًا بأفكار أنطون سعادة، ذات النزعة التموزية في تجدد الخصب، وانبعاث طائر الفينيق من الرماد، وهو يتأمل في بحر الفينيقيين المفتوح، ثمَّ اطلع على تجربة «سان جون بيرس» وترجمته لـ«ضيقة هي المراكب» ووجد تجربته منسجمة مع فكرة البحر الفينيقي لكون بيروت مدينةً بحريةً فينيقيةً أساسًا، لكن المؤلف يلاحظ أن علاقة الحداثيين العرب مع البحر وعدم الاهتمام بالمدينة تتناقض مع أقرانهم الحداثيين الأوربيين والأميركيين الذين تعد المدينة منظارهم للحياة المعاصرة فرغم أن بيروت تُعدُّ مدينة مزدحمة خلال تلك الحقبة فإن الشعراء العرب (نادرًا ما انخرطوا في زحامها) فهي بالنسبة لهم ليست مدينة حقيقية بقدر ما هي مدينة غير مرئية. فيكتب أدونيس في قصيدة «ريشة الغراب»: «أعبر

كريسويل: «أولئك الذين خاب أملهم جراء موقف أدونيس بشأن سوريا، والذين صُدموا بتبرؤ «الحداثي الثوري من الانتفاضة» لأنهم لم يفهموا عن أي مفهوم للثورة وأي مفهوم للحداثة كان أدونيس يكتب منذ أكثر من نصف قرن

بيروتَ ولا أراها. أسكن بيروت ولا أراها».

ومثلما جمع أدونيس بين فكر أنطون سعادة وشعر بيرس، جمعت رؤيا يوسف الخال فينيقية بلاد الشام ومسيحية لبنان. بتأثره بأفكار «شارل مالك» الذي يصف لقاءه به بأنه نقطة التحول في حياته. وأفكار شارل مالك المناوئ للشيوعية تحمل ما يصفه المؤلف «مزيجًا غربيًا» من أفكار الليبرالية وحقوق الإنسان واللاهوت المسيحي، والعلاقات الدولية، وفلسفة الإنسان، سعى من خلالها إلى رسم إستراتيجية للسياسة الغربية في الشرق، المسرح الحيوي للحرب الباردة في تلك المنطقة، إذ دعا مالك الغرب لإعادة اكتشاف نفسه من خلال الشرق بوصفه الينبوع التاريخي للمسيحية. واصفًا هذه العودة إلى الشرق بأنها فعل «حب» أو معاناة من خلال تجديد الهوية. وقد ظهر تأثيره على شعر الخال في ديوانه الأول «الحرية» المكتوب في الأربعينيات في أثناء تلمذته على يد مالك حيث يصف لبنان: «يعربيّ الوجه غربيّ الخصال» أو في قصيدة «هذه الأرض لي»: «ما لشرقٍ لولا شفاعةُ لبنانَ خلاص ولا لغرب فداء» حتى إن تأثير مالك امتدَّ إلى ترجمات الخال وبينها ترجمته لكتاب: «خواطر عن أميركا» لجاك ماريتان فظهر تأثير أعمال «ماريتان» نفسه في تبني الخال لفكرة الشاعر كمسيحٍ معذَّب أو بطل فادٍ.

وإضافة إلى تأثيرات مالك الفكرية، ثمة تأثيرات شعرية لـ«عزرا باوند» الذي ترجم مختارات من أشعاره، فثلاثية «الدعاء» و«السفر» و«العودة» آخر قصائد «البئر المهجورة» بالذات يظهر فيها تأثر واضح بشعر باوند وتحديدًا في أناشيده «الكانتوس» في إعادة كتابة رحلة عوليس، اقتداء بملحمة هوميروس، وتكييفها داخل فينيقية جديدة مستلهمًا فكرة الإبحار الفينيقي وهو يحاول الشروع برحلة التحرر من الانتماءات الماضية، سواء كانت سياسية أم مذهبية أم سواهما.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com



موضوعة الحرية في شعر علّال الفاسي

بنعيسى بوحمالة شاعر وناقد مغربي

ما من شكّ في أنّ أيّما مطارحة موضوعيّة، بله منتجة، للتّراث الشعري لعلّال الفاسي لا محيد لها عن التّعاطي مع هذا التّراث من خلال زاويتين اثنتين متكاملتين، بهذا القدر أو ذاك، قد تكفلان ضمانات ما، متطلّبة بقوّة الأشياء، سيّان من حيث موضعته السّليمة والسّديدة داخل الكلّ الأيديولوجي والثّقافي الذي أثمر، في المحصّلة، الوضعيّة الاعتباريّة السّارية لعلال الفاسي في المتخيّل الوطني، أو من حيث الاقتراب من حدود شعريّته، جماليًّا وموضوعاتيًّا وتخييليًّا، داخل السّيرورة البنائيّة والتاريخيّة للشّعر المغربي، نقصد الآليّة العضويّة لنشأته وتدرُّجه، وكذا تموقعه في الخارطة الشعريّة العربيّة، إن قديمًا أو حديثًا. ولعلّ وازعنا إلى هذا المنظور هو كوننا لسنا، قطعًا، في هذا المقام، حيال شاعر خالص عن الآخر، شاعر وكفى، إنّما نحن بإزاء مثقّف متراكب الشخصيّة، متعدّد المواهب والمشاغل، وفاعل سياسي وطني وقومي، بدرجة بارزة، محسوب على حقبة زمنيّة كان فيها الشعر المغربي لمّا يزل، رغمًا من كونه حديثًا، لصيقًا بمحدّدات تتوطّن لا وعيه التّاريخي والنّصي المديد.

من هذا الضّوء يتبيّن أنّ الأمر يتعلّق بمثقّف شامل تشكّل السّياسة دمغته الرمزيّة الأكثر رواجًا في سوق التّداول العمومي، بينما يندرج الشّعر ضمن هذه الشموليّة كعنصر دالّ، كأداة تعبيريّة تخدم مشروعًا أيديولوجيًا وثقافيًّا ينصبّ على حقبة تاريخيّة وسياسيّة مخضرمة في السّياق المغربي الحديث: المغرب في ظلّ الحماية الفرنسيّة والإسبانيّة والدوليّة، ثمّ عند حصوله على الاستقلال، ويجترح، أي المشروع، حلولًا سياسيّة نضاليّة ومخارج فكريّة لما كان يقوم مقام استعمار، في الطّور الأوّل، واختلال في تضاعيف البناء الوطني، إبّان الطّور الثاني. وفي الحالتين معًا يتبدّى علّال الفاسي مثقّفًا ملتزمًا أو، بالحريّ، عضويًّا، متخطّيًا حدود ذاته المتضايقة ومنذورًا لخدمة مواطنيه، مؤلّفًا، مكافحًا، ملهمًا، في مرمى تخليص الوطن من وصمة الاحتلال الأجنبي، ثمّ من أجل تشييد استقلال وطني على هدي من قيم الحرّية والكرامة والديمقراطيّة والمساواة..؛ المستمدّة من المرجعيّة الإسلاميّة الصّميمة أو من مختلف الشّرائع الكونيّة السّمحاء. وإذ سخّر علّال الفاسي قلمه، ومعه جماع أرصدته الفكريّة والإبداعيّة، متماهيًا مع اعتناقه الأيديولوجي ومعبّرًا، من خلال صنوف المحن التي اختبرها كسجين ومنفيّ ومضطهد، عن أقصى درجات الذّوبان في قضايا الجموع وتطلّعات الجماهير، يكون قد برهن عن جدارة الدّور الذي أناطه به لا ضميره المتيقّظ ولا فضيلة التضحيّة لديه، واستوفى، بالتّالي، يا ما انتصرنا لأفكاره أو احترزنا عليها لا فرق، استحقاق الالتزام المجتمعي، والإنساني، المستوجب، ما في ذلك ريب، في النّخب الثقافيّة المتبصّرة، وذلك بوصفها قاطرة المجتمعات، والإنسانيّة قاطبة، نحو آفاق السّلم والإخاء والازدهار والرّفاه.

هكذا، وبوصفه خرّيج القلعة التعليميّة الدينيّة العريقة، جامعة القرويّين، التي سيتخرّج من رحابها قسم لا يستهان به من الإنتلجنسيا الفكريّة والسياسيّة المغربيّة المتنورة، على مدى النّصف الأوّل من القرن العشرين، والتي ستردف إلى تربيّتها اللغويّة والعقديّة والمعرفيّة التقليديّة استزادات إيجابيّة، معرفيّة وإبداعيّة، من آفاق منفتحة، حداثيّة، كعلوم السّياسة والقانون والاجتماع والاقتصاد والفلسفة والآداب الحديثة والفنون، ستمدّها بدافعيّة قويّة لمعاداة الجمود والانحطاط والخنوع والخرافة وموالاة أفكار الابتكار والتّقدم والارتقاء والعقلانيّة، وهو ما يشكّل سيمياء البحبوحة الحضاريّة التي ينعم بها الغرب والتي ستتيح له القوّة ثمّ السّيطرة، عبر الاستعمار، على معظم مناطق المعمور، ومن ثمّ ألفينا «هؤلاء المثقّفين الأوائل، وقد غمرتهم السّطوة الوطنيّة المجافيّة للمحتلّ، ملهمهم جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد رشيد رضا. منعتقين، كثيرًا أو قليلًا، من التّكوين التّقليدي سيسخّرون، في أثناء زمنهم، أقلامهم عبر صحف تلك الحقبة، منخرطين في مسألة الإصلاح الحاسمة، إصلاح البنيات السياسيّة وأنماط التّفكير، وبالمناسبة سيقيّض لهم بهذا أن يكونوا أوّل من استدخل الفكر النّقدي وتعدّدية وجهات النّظر في فلك الحياة العامّة»، ذلك أنّ «المثقّف منذور

لأن يعيش تناقضه من أجل الكلّ ويتجاوزه لفائدة هذا الكلّ متوسّلًا طريقة جذريّة (...) إنّ التزامه ليتوخّى توصيل ما هو غير قابل للتّبليغ». ولعلّ من أبرز أسماء هذا الرّعيل الوطني، الذي وُجِدَ بين فكّي كماشّة وضع تاريخي ومجتمعي يستحكم فيه التّخلف والمحافظة وترين عليه الصّدمة الاستعماريّة الغربيّة، بما كان لها من مضاعفات ثقافيّة وحضاريّة، يمكننا الإلماع إلى كلّ من محمد بن الحسن الوزّاني، وعبدالخالق الطّريس، ومحمد بنّونة، والمكّي النّاصري، وقاسم الزهيري، ومحمد المنوني، والمهدي الحجوي، وعبدالسلام بن سودة، والهاشمي الفيلالي، ومحمد الفاسي، وعبدالكبير الفاسي، ومحمد التّهامي الوزّاني، وعبدالهادي الشّرايبي...؛ بحيث كانوا ينوبون، إن شئنا، مناب شعب برمّته تعوزه العدّة الفكريّة المستلزمة في مواجهة مأزق مستدقّ وسياق مفصلي في التاريخ المغربي الحديث وذلك مصداقًا لكون «المفكّرين يمثّلون شيئًا ما لجمهورهم، وهم من ثمّ يمثّلون أنفسهم لأنفسهم».

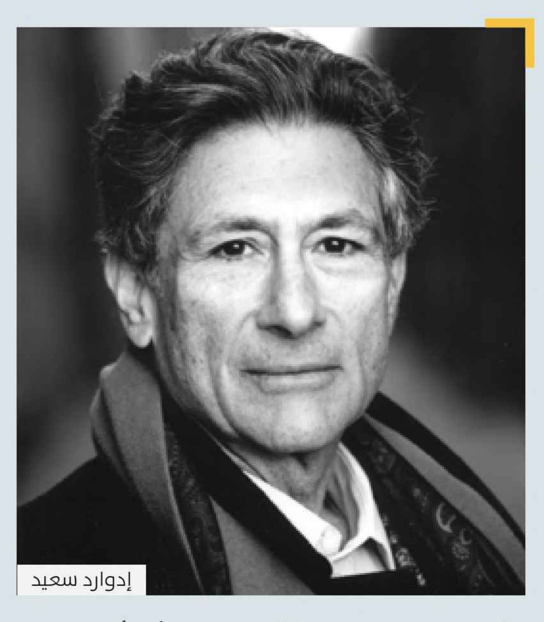
فعلًا ستكون لهذه الأسماء أدوارها ومساهماتها المتفاوتة في هذا الإطار، وإذا كان لنا أن نخصّ بالذّكر مؤلّف محمد المكّي النّاصري، الموسوم بـ«فرنسا وسياستها البربريّة في المغرب الأقصى»، فلا أحد، ممّن استحضرناهم، سيبلغ مبلغ علّال الفاسي في ديناميّة الحضور السّياسي والفكري المؤثّر، الشيء الذي تشهد عليه سيرته النضاليّة وكذلك مؤلّفاته العديدة التي ستتوزّعها آفاق شتّى؛ ذلك أنّ «... ميزة علّال الفاسي أنّه كان المناضل المثقّف الذي يوظّف ثقافته في نضاله الوطني والعربي، وأنّه كان مفكّرًا واعيًا بالمسؤوليّة مقدّرًا خطورة تحمّلها». وربّما كان التّتويج الأعلى لمشروعه السّياسي والفكري هو مصنّفه الذّائع الصّيت، «النّقد الذّاتي»، الذي يمكن احتسابه بمنزلة بيان موسّع ومفصّل لجماع شواغله السياسيّة والفكريّة، لكبريات الأسئلة المجتمعيّة والحضاريّة ودقائقها، فـ... كتاب «النّقد الذّاتي» (...) أكثر من كتاب سياسي. إنّه، والحقّ يقال، منهاج للحكم والإدارة والإصلاح الاجتماعي يضعه علّال الفاسي نصب عين المكافحين من أجل استقلال المغرب ليستفيدوا منه في بناء مغرب جديد لا مجال فيه للأنانيّة ولا للفوضى، وسيبقى أثرًا شاهدًا بعبقريّة جيل النّهضة، وأصالة الحركة الفكريّة في هذا العهد إلى ما شاء الله». هذا ولقيمة الطّروحات التي تناولها علّال الفاسي في مصنّفه هذا، وبالنّظر إلى الخلفيّة التاريخيّة التي صدر عنها فإنّه لينضوي إلى جملة الكتابات التي سيصنّفها كلّ من المفكّر الفلسطيني - الأميركي، إدوارد سعيد، والمفكّر الهندي، هومي بهابها، ضمن اسم ما بعد الاستعماريّة التي أنتجتها نخب المستعمرات القديمة.

إذن فنحن، والحالة هذه، إزاء وضعيّة اعتباريّة تجد دعامتها، من حيث المبدأ، في السّياسة والفكر، في حين يتلامح الشّعر كأداة تعبيريّة تخدم مشروعًا أيديولوجيًّا وثقافيًّا، مثلما سلف أن قلنا، وبهذا تستمدّ وضعيّة علّال الفاسي قرابتها، بكيفيّة أو بأخرى، مع وضعيّات مماثلة يكون فيها فائض الفكر في حاجة وظيفيّة ماسّة إلى أدوات تعبيريّة رديفة تعمل على ترميم ثقوب الفكر وامتصاص نشوفه وصلادته، ويا ما تبرهن، توسّلًا بجماليّاتها المجازية والترميزيّة، الماتعة والمرونقة، على كفاءتها في قول وتمرير ما قد يخفق الفكر، من فرط معقوليّة خطابه وبراغماتيّته، في بسطه وتبليغه، وإذا ما كانت الأمثلة غزيرة في هذا الباب حسبنا أن نشير، في التراث العربي الإسلامي، إلى الجانب الشّعري في منجز كلّ من الإمام الشّافعي والفيلسوف ابن سينا، وأيضًا إلى لجوء النّاقد والمفكّر طه حسين إلى فنّ الرواية، وهو ما سيفعله كذلك المؤرّخ عبدالله العروي، ولجوء النّاقد والمفكّر عباس محمود العقّاد إلى الشّعر، ناهينا عن أمثلة ساطعة في الثقافة الغربيّة، كلجوء الفيلسوف كارل ماركس إلى الشّعر، وتأليف جان بّول سارتر لمسرحيّات تصطفّ جنبًا إلى جنب مع أمّهات تآليفه الفلسفيّة. بصيغة أخرى لنقل: إنّ السّياسة والفكر لهما العنصران المهيمنان في تراث علّال الفاسي، ولو أنّ قريحته الشعريّة ستنفجر قبل توطّد هواجسه السياسيّة والفكريّة، ثمّ لأنّ الشّعر سيستمرّ ملازمًا لنشاطيّته الثقافيّة المتراكبة، فلا مراء في كون «... هذا التّوجه النّسقي لدى علّال الفاسي يفترض فهم شعره بفكره وفكره بشعره، سواء أكان الفكر متعلّقًا بالإصلاح أو بأصول الفقه أو بأصول الدّين»، ما

لسنا، قطعًا، في هذا المقام، حيال شاعر خالص عن الآخر، شاعر وكفى، إنّما نحن بإزاء مثقّف متراكب الشخصيّة، متعدّد المواهب والمشاغل، وفاعل سياسي وطني وقومي، بدرجة بارزة، محسوب على حقبة زمنيّة كان فيها الشعر المغربي لمّا يزل، رغمًا عن كونه حديثًا، لصيقًا بمحدّدات تتوطّن لا وعيه التّاريخي والنّصي المديد

دام «... تفكير علّال الفاسي كان نسقيًّا، بل إنّه كان يتبنّى المنهاجيّة النسقيّة بوعي وبقصد وإصرار».

هذا من زاوية، أمّا من زاوية أخرى، وبما يتعالق، بهذه الدّرجة أو تلك، بما أوردناه بخصوص ثنائيّة المثقّف - الشّاعر، يظهر أن ليس هناك من داعٍ إلى إفاضة الحديث في ما نعتناه بالسّيرورة البنائيّة والتاريخيّة للشّعر المغربي. فخارج أيّما تهويل، أو جلد حتى للذّات الشعريّة الجمعيّة، لا مناص من الإقرار بأنّ هذا الشعر يتلامح ولكأنّما قيّض له، منذ نشأته الباكرة، وهو ما سبق أن نصصنا عليه في أكثر من دراسة نقديّة، أن يشكّل، عمومًا، جزءًا من النشاطيّة الأوسع للمثقّف المغربي، الأنزع، في بروفايله النّمطي أو المسكوك، إلى الفقيه الذي لا تكاد تكتمل شخصيّته العلميّة إلّا بإضافة قرض الشّعر إلى النّواة الصّلبة لنشاطيّته تلك، أي الفقه في حقوله وتفرُّعاته المختلفة، ومن ثَمَّ سيغدو الشّعر بمنزلة ظلّ ملازم لشخصيّة الفقيه المتبحّر في شؤون العقيدة، ويصبح، إن وددنا، عنصر تخفّف ذهني أو سلوان شعوري ليس إلّا. كذا سيبلور التّاريخ الأدبي المغربي أجيالًا من الفقهاء - الشّعراء أكثر من بلورته لشعراء خُلَّص أو أَقْحاح، وذلك على الغرار من الأسماء الشعريّة الكبرى الفارقة في تاريخ الأدب العربي، قديمًا أو حديثًا، من قبيل امرئ القيس، أبي نواس، أبي تمّام، البحتري، المتنبّي.. أحمد شوقي، علي محمود طه، خليل مطران، عمر أبي ريشة، محمد مهدي الجواهري...؛ بل على شاكلة ما كانت تعجُّ به الجارة، الأندلس، من قامات شعريّة فارعة، من طراز ابن هانئ، ابن خفاجة، ابن زيدون، المعتمد بن عبّاد، ابن عبدون، ابن الخطيب...؛ وإذا كانت الأندلس، بأهليّتها الإبداعيّة الفائقة، سينظر إلى شعرائها، مع ذلك، من لدن المشارقة كمجرّد نسخ مستعادة أو مكرورة لشعراء مشارقة، كقولهم عن ابن هانئ: إنّه متنبّي الأندلس، وتسميّتهم ابنَ زيدون بحتريَّ الأندلسِ، ممّا ينصبّ، عمقيًّا، في القولة المأثورة للصّاحب بن عبّاد: «هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلينا» في حقّ كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربّه الأندلسي، وممّا له، بالتّأكيد، صلة بتداعيات معادلة: مشرق - مغرب أو مركز - هامش التي عادة ما يقوم عليها التّمركز الحضاري الذّاتي في مختلف الأزمنة. وعليه، إذا ما كان هذا شأن الشّعر الأندلسي فما بالنا بالشعراء المغاربة الذين لن يقتدروا، بأثر من اقتضاءات بيئتهم وتاريخهم، على التّنصل، إلّا فيما ندر، من جُبَّة الفقيه، بدءًا من شاعر كلاسيكي كالقاضي عياض إلى شاعر حديث كالمختار السّوسي، وبالتّالي، لن يحظى


إدوارد سعيد

الشّعر المغربي بشخصيّة الشّاعر الخالص أو القُحّ سوى مع إطلالة الرومنتيكيّين المغاربة، كعبدالقادر حسن وعبدالمجيد بنجلّون وعبدالكريم بن ثابت ومصطفى المعداوي، ليتكرّس هذا الملمح مع جيل الستينيّات، كأحمد المجّاطي ومحمد السّرغيني ومحمد الخمّار الكنوني وبنسالم الدّمناتي، الذي سينهض بمشروع تحديث القصيدة المغربيّة والانتقال بها من أفق العمود الشّعري إلى أفق التّفعيلة والبناء السّطري.

على أنّ الكلمة العليا في الشّعر المغربي ستكون، قبل قدوم الرومنتيكيّين الذين سيعتنقون إبدالات جديدة، كالإعلاء من قدر الذات والنّفور من الضّوضاء المجتمعيّة، والاستعاضة عن الغرض الشّعري، من مدح وهجاء ورثاء وغزل...؛ بالموضوع الشّعري، كالحبّ والحزن والعزلة والتّعاسة...؛ وأيضًا ما كان من جدّة اللّفظ وقرب مأخذه عوض تلادته وإعضاله، أو التّنويع الإيقاعي في مقابل السّيميتريّة الوزنيّة الخانقة، ستكون لمن يمكن توصيفهم بالكلاسيكيّين الجدد، تشبيهًا لهم بنظرائهم في المشرق العربي، أي لزُمرة من الشعراء الذين سيصدرون في ما يكتبون عن اشتراطات العمود الشّعري، سواء من حيث الشّكل (الوزن) أو من حيث المحمول (الغرض) مع الاستمساك بمعجم لغوي تراثي متقعّر وبعين الأساليب البيانيّة والبديعيّة التي يحفل بها الشّعر العربي القديم. وللإشارة فإنّ هؤلاء يتوزّعون بين جيلين اثنين؛ جيل أوّل سيأخذ في الانفراز انطلاقًا من نهايات القرن التّاسع عشر ومطالع القرن العشرين، ومن أبرز شعرائه: محمد عبدالصّمد كنّون، محمد النّميشي، محمد بن إبراهيم (شاعر الحمراء)، محمد الجزولي، عبدالله القبّاج،

أبو بكر بناني، محمد بن اليمني النّاصري...، وجيل ثانٍ سيظهر بعيد هذه الحقبة، ويشمل أسماء لعلّ من أهمّها: عبدالمالك البلغيثي، والمختار السّوسي، ومحمد القرّي، ومحمد المكّي النّاصري، ومحمد المهدي الحجوي، وعبدالكريم سكيرج، والصّديق العلوي، ومحمد الحلوي، وعلي الصقلّي، وعبدالكريم التّواتي، ومحمد الحبيب الفرقاني. ورغم الفارق الزّمني النّسبي بين الجيلين، وخارج النّواظم الأساسيّة لأيّما شعريّة كلاسكيّة، سيشترك شعراؤهما في تسخير قصائدهم لبثّ الرّوح الوطنيّة، والالتفاف حول العرش، ومواجهة الظّهير البربري، وكذا حَفْز الهِمَم؛ للأخذ بأسباب النّهوض والارتقاء، اشتراكهم في الاحتراز من شعر التّفعيلة وفق نواظمه التي عدُّوها أميل إلى الاستسهال، إن لم نقل الميوعة. فإن استقرّ الوضع لشعر التّفعيلة في أواخر أربعينيّات القرن العشرين، سواء في العراق، بلد المنشأ، أو في بعض الأقطار العربيّة الأخرى، ظلّ، مع ذلك، «المحافظون، داخل الدّول العربيّة، يرفضون هذا الشّعر الذي بدا لهم غريبًا من خلال جدّته، ووثنيًّا بناء على إحالاته إلى الماضي الشّرقي، إلى النّبع. فهم سيعدّونه غير عربي، ولا يعكس لا البيئة العربيّة ولا التاريخ العربي».

معايير الكلاسيكية الجديدة

إنّها، إذن، قسمات المناخ التاريخي والثقافي والإبداعي الذي ستتفتّق فيه موهبة علّال الفاسي وتتدرّج قصيدته في ثناياه وملابساته، موتورة على معايير الكلاسيكيّة الجديدة، في الغالب الأعمّ، ومنزاحة، مرّات، نحو جاذبيّة النّموذج الرّومنتيكي، متشبّعة بمظانّ مرجعيّة شعريّة تذهب من مدرسة «البعث والإحياء» إلى مدرسة «أبولو» إلى مدرسة «الدّيوان»، مرورًا

إن كان علّال الفاسي قد زاوَجَ في تناوله الفكري لماهيّة الحرّية بين حدّي التجريد والملموسّة، فإنّ شعره يكاد يتّخذ، في المجمل، هذه الوجهةَ، منشطرًا بين قصائد تسعى إلى تصفية الحساب، إن جاز التّعبير، مع هذه الماهيّة الملغزة، المنيعة، وحمّالة الأوجه، بما يدني العامليّة التّخييليّة في هذه القصائد من دائرة التفكير الفلسفي، الميتافزيقي أساسًا

بمدرستي «الرّابطة القلميّة» و«العصبة الأندلسيّة»، مسوقة إلى استرجاعات، أو، بالأولى، تناصّات، إدغاميّة أو تحويريّة، مع نصوص ومتون لشعراء هذه المدارس، تناصّها مع محافل دينيّة وصوفيّة وفلسفيّة وأدبيّة ومدوّنات حكائيّة من التّراث العربي - الإسلامي، مُراوِحة، في إيقاعها الخليلي المهيمن، بين البحور العروضيّة الصافيّة والأخرى المزيجة، وفي ركوبها للصّيغ الإيقاعيّة التي تبنّاها الرومنتيكيّون والمهجريّون بين هندسة التّربيع وهندسة التّخميس...؛ مع مرونة في توظيف عنصر القافيّة، بحيث «... إنّ حديثنا عن شكل للمضمون معناه تطرّقنا لتنظيم نسقي للعالم»، وجالبة لمبدعها، هكذا وجزاء شاعريّتها الرّفيعة، لقب «شاعر الشباب»، الذي سلف أن أثرناه، وكذا تقريظ شاعر في علوّ كعب الشّاعر الرّومنتيكي التّونسي، أبي القاسم الشابّي، وهو يقرأ له من بين من قرأ لهم من شعراء مغاربة ضمّت نصوصهم أنطولوجيا «الأدب العربي في المغرب الأقصى» (١٩٢٩م) لمحمد بن العبّاس القبّاج. وإذا كان الشّاعر، مفطومًا على خصال الأنفة والفخار، ممّا يليق بكلّ شاعر أصيل، قد صاح، بطافح الوثوق والاعتداد، بأنّه أكبر من إضاعة وقته في اللّعب واللّهو، علمًا أنّه كان قد استكمل، للتوّ، ربيعه الخامس عشر، فماذا عسانا نتوقّع منه، هواجس وتطلّعات، كان على فكره وشعره، كليهما، أن ينوءا بعبئها ويخفرا، كنتيجة، ما اتّخذه أفقه الوجودي من تراحب وتعاظم كيما يسع لا شجون ذاته الرّعناء ولا الخطوب التي أطبقت على جموع يقتسم معها تربة مسقط الرّأس وسماءه التي لا تضاهيها أيّة سماوات. فهو «... وكأنّه ذو نزعة فرديّة فخريّة، حين يتحدّث عن نظره العالي ونفسه الأبيّة وآماله العريضة التي تحول بينه وبين اللّعب واللّهو، وقد جاوز عامه الخامس عشر، ولكنّ هذه النّزعة سرعان ما تذوب ممتزجة بأمّته المنكودة التي هي همّه وشغله. يقول في قصيدته (سيعرفني قومي):

أبعد مرور الخمس عشرة ألعب
وألهو بــــلذّات الحياة وأطرب

ولي نظر عال ونفس أبيّة
مقاما عــلى هام المجرّة تطلب

وعندي آمل أريد بلـوغها
تضيع إذا لاعبت دهري وتذهب

ولي أمّة منكودة الحظّ لم تجد
سبيلًا إلى العيش الذي تتطلّب

-٢-

طبيعيّ، إذن، أن تنتصب قيمة الحرّية كهاجس ضاغط في

ذهن سياسي كعلّال الفاسي، وفي مخيّلته كشاعر. فواحد من أرومته يعبّر، في سنّ مبكّرة، عن زهو هائل، لكن خلّاق، بذاته لا بدّ وأن تشكّل الحرّية مناط جدارة هذه الذّات، كبرياءها، وتشامخها، فهي مبتدأ كلّ شيء وهي منتهاه، وبها تستقيم الكينونة الإنسانيّة وتعثر على معناها الصّميم، المتجوهر، ممّا يصحّ معه تصييغ كوجيتو مواز لذاك الذي وضّبه الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت يكون كالآتي «أنا حرّ إذن أنا موجود» كنوع من المضاهاة لـ«أنا أفكّر إذن أنا موجود». ولعلّ الحاجة الحيويّة إلى الحرّية في المعيش الإنساني وتدبير إرغاماته، بل مفارقاته، هي ما يفسّر بالغ الاعتناء الذي ستحوز عليه هذه الماهيّة الشّائكة والمكلّفة في دوائر الفلاسفة والمفكّرين، إن قديمًا أو حديثًا، ويكفينا أن ننوّه إلى أسماء لم تألُ جهدًا في معالجة هذه الماهيّة وتقليب أوجهها المقولاتيّة والعمليّة المتشابكة، ومن بينها أرسطوطاليس، وروني ديكارت، وباروخ سبينوزا، وعمّانويل كانط، وفريدريش هيغل، وكارل ماركس، وهنري باستيد، وهنري برغسون، وجان بول سارتر...؛ في الفلسفة الغربيّة، وابن سينا، والغزالي، والمعتزلة ومعهم إخوان الصّفا، الذين سيتعمّقون في حدّ الجبر وحدّ الاختيار، وزكريا إبراهيم، ومحمد عابد الجابري.

هذا، وبسبب من انشغاله المحموم بقضيّة الحرّية سيلجأ، بما يتناغم وشخصيّته المركّبة، إلى تناولها ليس فقط في العديد من قصائده الشعريّة، بل في أكثر من واحد من مصنّفاته السياسيّة والفكريّة. وفي هذا المضمار نلفيه يقول، على سبيل المثال: «فالحرّية إذن نتيجة تجاوز الموضوع بالذّات. إنّها انبثاق استقلاليّة ذاتيّة ناشئة عن حركيّة واجبة الوجود (...) وبذلك فالحرّية واجبة الوجود كحرّية حرّة؛ لأنّها لا يمكن ألّا تكون حرّة. ولو فرضنا ذلك ممكنًا لكان اختيارها هي إذن وستبقى حرّيتها إثباتًا لوجودها». سوى أنّه بقدر ما يوغل في شيء من التّجريد، حدّ استعماله عبارة الشاعر الفرنسي الكبير آرثور رامبو السّائرة «حرّية حرّة»، سرعان ما يداهمه الوازع السّياسي فيحاول تنزيل ماهيّة الحرّية من عليائها الميتافيزيقيّة إلى ملموسيّة الأرض واختلاطاتها الماديّة والرمزيّة، مشطّرًا إيّاها، خضوعًا لعقله السّياسي التّحليلي، إلى حرّية قوميّة وحرّية شخصيّة وحرّية سياسيّة وحرّية اقتصاديّة فخامسة اجتماعيّة، محدّدًا المجال الجغرافي والتّاريخي والثقافي المتعيّن لأجرأة هذه الأشطار التي مرجعها إلى الحرّية الأصل ألا وهو المغرب، بحيث، في منظوره، «إنّ الإنسيّة المغربيّة كأساس للتربيّة، وباعتبارها من مقوّمات


هومي بهابها

الحضارة العربيّة الإسلاميّة، هي التي تحرّر شبابنا من قيود الاستعمار الفكري ومثبّطاته، وتدفعه إلى أن يحمل مشعل الحرّية الذي حملته أجيالنا من قبله ليسير قدمًا نحو الغاية السّعيدة التي بدأنا نحن التّمهيد لها والعمل من أجلها غاية الحقّ والحرّية والطّيبوبة والجمال...». وبين تكثيفه، أشدّ ما يكون التّكثيف وأبلغه، لهذا الاحتياج الحاسم للحرّية، رغمًا عن جسامة مأموريّتها، عند قوله: «إنّ دواء الحرّية صعب، ولكنّه الدّواء الصّحيح»، وبين اتّخاذ مقاطع من قصيدة له يتغنّى فيها بها نشيدًا رسميًّا لحزب الاستقلال، ومنه «للحرّية جهادنا حتّى نراها / والتضحيّة سبيلنا إلى لقاها»، تنبسط، هكذا، الحرّية كموضوعة مهيمنة، وفقًا لاصطلاح النّاقد الشّكلاني الرّوسي رومان ياكبسون، على منتسج التّجربة الشعريّة لعلّال الفاسي، تستحكم في الجملة الشعريّة استحكامها في التّوليف وفي آليّة الإعمال المجازي والمواظفة الترميزيّة، أي في صلب اقتصاد شعري بكامله، وتخوّل لها، أي التّجربة، الاندراج إلى مدار تجارب شعرية، عربيّة قديمة وحديثة، كانت موضوعة الحرّية نسغها الضّارب، تجارب كلّ من أبي فراس الحمداني، والمعتمد بن عبّاد.. قديمًا، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وإبراهيم ناجي، وأحمد زكي أبي شادي، وإبراهيم طوقان، وعمر أبي ريشة، وأبي القاسم الشابّي، وأمين نخلة، ومحمد مهدي الجواهري، فضلًا عن الرّومنتيكي المغربي عبدالكريم بن ثابت صاحب ديوان «الحرّية»؛ حديثًا، وعالميّة حديثة من جنس تلك التي خلّدتها أسماء عابرة للثّقافات والآداب الإنسانيّة، كالتّركي ناظم حكمت، والفرنسي بول إيلوار، والإسباني فديريكو غارسيا لوركا، والرّوسي أوسيب ماندلشتام، والمارتينيكي إيمي سيزير.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة



عن أزمة الديمقراطية

صعود متواتر لأحزابٍ «شعبوية» تتدثر بشعارات الهوية القومية وحماية السيادة

محمد برادة ناقد مغربي

يعود الحديث عن أزمة الديمقراطية في أوربا والفضاء الليبرالي إلى احتلال واجهات الصحافة ووسائط الإعلام، وبخاصة مع صعود أحزاب اليمين المُتطرّف في بورصة الانتخابات، واحتلال بعضها مناصب أساسية في تسيير دفة الحكم. (يتبع هذا المقال حوار مترجم مع البروفيسور بيير روزانفالون الذي يفسر بعض انحرافات الديمقراطية ويقترح مقولات لإصلاحها، وينتقد حركة «السترات الصفراء»؛ لأنها لم تقدم مقترحات ملموسة لتصحيح الخلل) وفي هذه الظاهرة ما يذكّرنا بسيْرورة الانتخابات في أوربا الغربية خلال ثلاثينيات القرن الماضي، التي أوصلت أحزابًا نازية وفاشية إلى سدة الحكم في ظل أنظمة ديمقراطية تتبنى مبدأ التمثيل السياسي عبْر صناديق الاقتراع. وأمام هذا الصعود المتواتر لأحزابٍ «شعبوية» تتدثر بشعارات الهوية القومية وحماية السيادة، أصبح الخطر ماثلا للجميع، وأصبح الجدال يتناول «عيوب» الديمقراطية وثغراتها التي تضفي الشرعية على أحزاب كليانية تستعمل النظام الديمقراطي لتصل إلى السلطة وتنفذ برامج ضد الليبرالية وضد القيم والحقوق التي تسعى الديمقراطية الحق إلى صوْنها.

في حقيقة الأمر، منذ ولادة الديمقراطية في عهد ازدهار أثينا القديمة، وهي تحمل بذور أزماتها المتناسلة. غير أن الأُسّ الذي انبنتْ عليه، أي أن يحكم الشعب نفسه استنادًا إلى الحوار الجماعي وانتخاب مَنْ هم الأجدر بتمثيل الشعب في تنفيذ ما اتُّفِقَ عليه، يظلّ أساسًا لا غنًى عنه للوصول إلى الإجماع الضروري لتدبير شؤون المجتمع، وإشراك جميع المواطنين في سياسة أمورهم. ومن الطبيعي أن يقترن هذا الاختيار الديمقراطي ببروز مشكلات واختلافات وصراعات تقتضي دوْمًا إعادة النظر في المبادئ الأساس على ضوء ما تكشفه الممارسة من ثغرات وثُقوب. والأهمّ، هو أن الديمقراطية تنطلق من مبدأ إشراك مجموع الشعب في إبداء الرأي وتحمّل المسؤولية، وتصحيح الأخطاء. بعبارة ثانية، انتبهتْ الديمقراطية إلى مخاطر أشكال الحكم التي تُقصي المواطنين من تحمل مسؤوليتهم في التدبير والمراقبة والانتقاد، وتجعل السلطة في يدِ شخص واحد، أو طَغامة مُستبدة...وهذا عنصر مهم؛ لأنه يسمح بالمراجعة والانتقاد وتصحيح الأخطاء. وبذلك، رافقت الديمقراطية في تطوراتها، تطوراتِ المجتمعات في رحلتها من المجهول إلى المعلوم، ومن الاستبداد والحكم الفردي إلى تنظيم الصراع الديمقراطي، وتبوءِ العقل والحوار الصدارةَ في تخطيط مستقبل المجتمع ورسم سياسته.

بصفةٍ عامة، يمكن القول: إنّ الحقول السياسية في مختلف الأقطار والأصقاع، ظلت تُراوِح بين التوجّهات الديمقراطية والاتجاهات الاستبدادية والأوتوقراطية؛ بسبب ذلك الصراع الأبديّ بين حكم الشعب لنفسه وخضوعه لإرادات فردية وأوليغارشيات متسلطة. غير أن «الأزمنة الحديثة» جعلت من الديمقراطية العصَبَ الأساس في الفكر السياسي المعاصر؛ لأنها هي المحرك الضامنُ لتحقيق الحداثة بكيْفية شاملة، يتضافَرُ فيها السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. لكنْ، على الرغم من المنجزات الضخمة التي حققتها المسيرةُ الإنسانية في ظلّ الأنظمة الديمقراطية، فإن هذه الأخيرة لم تسلمْ من انحرافاتٍ هدّدتْ مُنجزاتها، وكادتْ أن تُطوّح بالمجتمعات الأوربية إلى هاوية الدكتاتوريات النازية والفاشية والكُليانية (التوتاليتارية).

انحراف وسوء فهم

لأجل ذلك، عندما تبرز مظاهر مُنبئة عن أزمةٍ ديمقراطية، ينصرف الذهنُ توًّا إلى تلك الثغرات التي هددتْ مسيرة الديمقراطية في القرن الماضي، والمتمثلة أساسًا في مظهريْن: الكُلّيانية، والشعبوية. وحسب ما يذهب إليه بعض المحللين، فإن الكليانية مرضٌ داخليّ مُتفرّع عن النظام الديمقراطي نفسه؛ إذ يُجسّد انحرافًا وسوءَ فهْمٍ وتطبيقٍ للديمقراطية، حين يُعوّض حُكمَ الشعب وانتخاب ممثليه وأعضاء مؤسساته بتفويضِ شخصٍ واحد، أو جهاز أو حزب، لممارسة الحكم في غيبة الشعب ومن دون تصويت أو مراقبة أو التزام بقوانين وبنود دستورية... أما الشعبوية، فلا يمكن تفسيرها - كما هو شائع- بصعود اليمين المتطرّف مُستفيدًا مِنْ ديمقراطية

الانتخابات؛ بلْ هي تجسيدٌ لانْقلاب الديمقراطية على نفسها، كما يشرح ذلك بيير روزانفالون؛ إذ يُختَزَلُ حكم الشعب في «ذات فردية» تمثل الشعب ويُعطى لها تفويضٌ جماهيري بممارسة الديمقراطية باسم الشعب.

استيحاءً من هذه الملاحظات، يمكن أن نتوقف عند الأزمة التي تعيشها فرنسا بعد اندلاع انتفاضة «السترات الصفراء» منذ ما يقرب من خمسة أشهر، ولمّا يَمضِ أكثر من سنتيْن على ولاية الرئيس الجديد إيمانويل ماكرون وحزبه الفتيّ «الجمهورية السائرة». إذا كان ماكرون قد استفاد من بُطلان مفعول انقسام الحقل السياسي الفرنسي إلى يمين ويسار، ووجود حاجة إلى التعبير عن فئات اجتماعية مستجدة، وبخاصّةٍ بين الشباب وخريجي الجامعات المتطلعين إلى تجديد الخطاب والممارسة، فإنه لم يكن يتوفر على تجربة سياسية قبل استوزاره في عهد الرئيس فرانسوا هولاند. وشجعه فوزه غير المنتظر برئاسة الجمهورية على أن يتمادى في الثقة بنفسه والاستئثار بالقرارات والمبادرات، إلى درجة أن رئيس حكومته أصبح، على حدّ تعبير أحد الصحافيين، مجرد متنفذ لقرارات الرئيس. في الآن نفسه، لم ينتبه ماكرون إلى التحولات الأخرى التي كانت تتبلور داخل فئات اجتماعية تعيش في أطراف الريف وضواحي المدن الكبرى، وتضطلع بوظائف في الإدارة والخدمات، لكنها لم تعد تستطيع أن تعيش بأجرةٍ تقلّ عن ألف يورو.

وهذه الفئات هي التي انبثقت منها حركة «السترات

بيير روزانفالون:
التعبير عن السخط لا يُعتبر سياسة

حوار: باسكال صو صحافي فرنسي
ترجمة: محمد برادة

أُجرِيَ هذا الحوار مع البروفيسور بيير روزانفالون بمناسبة صدور كتابه «تاريخنا الثقافي والسياسي من ١٩٦٨م إلى ٢٠١٨م»، عن دار «لو سويْ»، ٢٠١٩م؛ وفي هذا الكتاب يحلل المؤرخ انتفاضات المجتمع الفرنسي الذي خلخلتْه حركة «السترات الصفراء».

• تميّزتْ بداية هذا القرن بصعودِ حركات شعبوية في العالم وفي فرنسا. هل نعدّ «السترات الصفراء» نموذجًا لها؟

■ هذه الحركة توضّح أن طوائف منطوية على الألم والحقد تكوّنتْ في الظلّ. وهذه «السترات الصفراء» لم تكن تحسّ أن صوتها مسموع وأنها مُمثلة. إنها تطالب قبل كل شيء، بأن يُعترَفَ بها. وهذا يكشف أيضًا أن جزءًا من المجتمع قد هجر حقلَ الديمقراطية الانتخابية. إن هذه الحركة تستقطب المُعرضين عن الديمقراطية الذين يُحركهم الارتياب من المؤسسات. لذلك فإنها تعبّر عن غضبٍ يصعب معه أن تتبنّيَن هذه الحركة.

• لقد استُعمِلتْ كلمة ثور الفلاحين في توصيف هذه الحركة؛ هل استحضار تلك الهَبّات العنيفة للفلاحين في عهد النظام القديم {قبل ثورة ١٧٨٩م}، لتحديد ماهية السترات الصفراء، يبدو لك ملائمًا؟

■ لا أظنّ. لا يتعلق الأمر لا بهَبّةِ فلاحين ولا بثورة. والاستيلاء على الحكم ليس هو مطلبُ من يحتجّون اليوم. إن هذه الحركة تنطوي على شكل من المفارقة يجمع بين انتقادٍ جذريّ للذين يحكمون، وتطلُّعٍ إلى حُكمٍ أكثر نشاطًا وفاعلية. إنها تُشكّل تجمّعًا رُكاميًّا حول ديمقراطيةٍ رافضة. وهذه الديمقراطية الرافضة لا تهتمّ بالتماسُك المنطقيّ، وإلّا لَمَا كانت تطالب، في الآن نفسه، بدولةٍ أكثر، وبضرائب أقلّ. وهذا المظهر لديمقراطية سلبية يُكوّن في آنٍ واحدٍ قوة في الشارع، وضعفًا يحولُ دون صوْغ مقترحات. إن السّخط يُجمّعُ لكنه لا يُقدم سياسة {حلًّا سياسيًّا}.

• أليس هذا بالضبط أحدَ نتائج الشعبوية؟

الصفراء» احتجاجًا، أولَ الأمر، على الزيادة في سِعر البنزين والمحروقات، ثم تطورت بسرعة لتضع سياسة الرئيس الليبرالية، المحابية لأصحاب رؤوس الأموال، موضع تساؤل ورفض. وفي أثناء الأسابيع الأولى من تظاهرات هذه الحركة، وقبل تسرّب عناصر من «المُكسّرين» الممارسين للعنف، كان جليًّا أن السترات الصفراء كانت تعبر عن مشاعر وانتقادات تشمل الملايين من المواطنين الفرنسيين، كما كشفتْ في الآن نفسه عن كمية مذهلة من الحقد المتغلغل في النفوس؛ وهذا ما جعل ماكرون يدرك عمق الشرخ الذي أصاب النظام الديمقراطي في بلاده، فبادر إلى زيادة جماعية في الأجور، واعتذر عن سلوكه المتعالي في مناسبات كانت الصحافة قد أبرزتها. ولما بات واضحًا للجميع أن الأمر يتعلق بأزمة في تطبيق الديمقراطية وإصلاح آلياتها، اضطر رئيس الجمهورية أن يبادر إلى فتح الحوار مع المواطنين، انطلاقًا

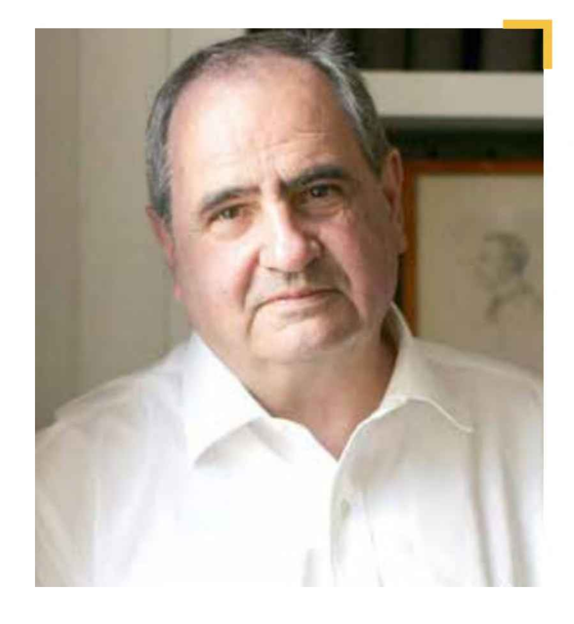
جِدال يتناول «عيوب» الديمقراطية وثغراتها التي تضفي الشرعية على أحزاب كليانية تستعمل النظام الديمقراطي لتصل إلى السلطة وتنفذ برامج ضد الليبرالية وضد القيم والحقوق التي تسعى الديمقراطية الحق إلى صوْنها

■ انتشار الشعبوية هو تعبير عن هذه السلبية. وهو أيضًا ما يُفسر تنوع تجلياتها (هي قائمة في اليمين كما في اليسار). فضلًا عن ذلك، غالبًا ما تتوفر على طابع هجين. مثلًا، فكتور أوربان رئيس وزراء هنغاريا، هو في الوقت ذاته ليبرالي متطرّف ووطنيّ كارهٌ للأجانب.

مطالب من هم تحت

• أليست الأحزاب التقليدية هي الضحية الأولى لهذا التيار الجديد {الشعبوية}؟

■ الأحزاب هي إلى انحدار، بينما هذه الحركة صاعدة بالقوة. إن ميزة حزبٍ ما، هي أن يؤسس مشروعًا على أساسٍ اجتماعي، ثقافي وأحيانًا إقليمي. إنه يعكس مطالبَ مَنْ هم تحت، لدى مَنْ هم فوق. أما هذه الحركة فهي على عكس ذلك، تحتلّ رأس الملصق، وتنظم صفوفها حول شخص، وتكتفي بأبسط عناصر الديمقراطية الداخلية. وهذا ما نلاحظه سواء في التجمع الوطني (أقصى اليمين) أو في حزب فرنسا المتمردة، بل حتى في حزب الجمهورية المتحركة (حزب الرئيس ماكرون). إننا نمرّ بمرحلة تاريخية حيث الخوف والقلق والفسولة تُشكّل طوائف مُتنافرة، مُتنابِذة. وأزمة الأحزاب تُترجم عجزها عن التكفل بتنظيم خطابٍ جماعي داخل مجتمع مُتشظٍّ لم يعدْ مُهيكلًا ضمن طبقات محددة. عندئذٍ تصبح مرجعية التعارض بين الأعلى والأدنى هي وحدها الصورة المشوشة.



• في الكتاب الذي نشرتَه أخيرًا، تفضح ازدياد الفروق (بين الفئات)؛ فهل هي السبب في سُوء الوضع الديمقراطي؟

■ في جميع الأحوال، لقد تفاقمَ هذا التفاوت داخل كل أقطار العالم، وأسهم في محْو الدرجة المتوسطة بين الطبقات، وأَوْجَدَ ما أسميه «مجتمع التباعُد». والأمر لا يتعلق فقط بالفرق الفاصل بين الأغنياء والفقراء. فإذا كانت بعض الفروق غير مقبولة، فهناك أخرى مسموح بها. وعلى

من منتخبي البلديات والمجالس الإقليمية ونواب البرلمان، ثم مع مجموعة كبيرة من المثقفين والمفكرين والعلماء وأساتذة الجامعات...

مراجعة وانتقادات

وفي أثناء هذه اللقاءات التي دامت أكثر من شهر، طُرحتْ على الطاولة انتقادات قوية شملت الاقتصاد والضرائب والفوارق الاجتماعية ووضعية العمال والموظفين في ظل المنظومات الرقمية، وموقف الدولة الملتبس من مشكلات البيئة ومن أصحاب رؤوس الأموال... وأسفرت هذه الحوارات المكثفة عن خلاصات قدمها الرئيس ماكرون إلى المواطنين، فأقنعت بعضًا، ولم تقنع الكثيرين ومنهم أعضاء حركة «السترات الصفراء». المهم، أن النظام الديمقراطي الفرنسي خضع للمراجعة والانتقاد، وأن الشعب استطاع أن يرغم رئيس الجمهورية على تغيير انفراده باتخاذ القرار وأن يجعله ينصت إلى الاحتجاجات والمطالب. وفي المقابل، أضحت «السترات الصفراء» مطالبة هي الأخرى، بأن تقدم إسهامات ملموسة للخروج من الأزمة، على أساس أن من واجب جميع المواطنين المساهمة في بناء وحماية «المنفعة العامة» التي هي شرط أساس لقيام الديمقراطية وتطويرها.

لكن ما يستحق الانتباه، هو أن أزمة الديمقراطية في أوربا لا تقتصر على التعثرات الداخلية لكل بلدٍ؛ ذلك أن مشروع الاتحاد الأوربي الذي انطلق منذ خمسينيات

سبيل المثال، يكون الانتقاد أخفّ حدة عندما يتسم الحظ للاعبي كرة القدم أو لفنانين. وبصفةٍ عامّة، مصدر المشكلة يعود إلى أن المجتمع الفرنسي انقسم إلى غيتوهات، وهو ما أذكى الاستيهامات والأحكامَ المسبقة والسلوكات الجامدة. لأجل ذلك، لن نحقق شيئًا ما دمنا لم نؤسس بوضوح أكثر، مجتمعًا يضمّ كل الأفراد من دون استثناء.

• أليست الأزمة الراهنة هي قبل كل شيء، أزمة اجتماعية تجسّدها مطالب تندّدُ بالتفاوت والفُروق؟

■ نعم؛ لكن الأمر يتعلق بظاهرةٍ مُعقدة يتوجّبُ أن ندرك بواعثها، ولا نكتفي بمُحصّلتها. ذلك أن تحرير العمل والانفجار الرّقمي قد زعزعا أشياء كثيرة. ومن ثمّ فإن إعادة تأسيس الحماية الاجتماعية هي رهانٌ على جانب كبير من الأهمية. لكن هذا الرهان لم يُنجز بعد. ومن الواجب أن نضاعف الجهود لكي نواجه تأثيرات الانفتاح الاقتصادي الذي أيقظ الحركات القومية- الحمائية. ويبدو لي أن ربط الاستقلال الذاتي للشغل بأشكال جديدة لحماية العامل، هو طريق حاسم لحلّ الإشكال. ولا شك أن تحويل نظام الإجارة يجعل من الضروري إعادة النظر في كرامة الرجال والنساء الأجراء. يُضاف إلى ما تقدم، شعورٌ بأن المجتمع بات منذ الآن يعمل من خلال سُرعتيْن تتعلقان بالأماكن الشاغرة وأيضًا بالحظوظ في الحصول عليها.

«السترات الصفراء» حركة توضّح أن طوائف منطوية على الألم والحقد تكوّنتْ في الظل

• ألَـمْ يفقد اليسار وظيفة تمثيل الطبقات الاجتماعية الأقلّ حُظوة؟

■ الحزب الاشتراكي الفرنسي تُعوزه الأفكار، فضلًا عن أنه تعثّر في تطبيق برنامجه التاريخي. غير أن هناك استثناء يتمثل في وفائه لخطٍّ تاريخي لم يحِدْ عنه منذ انتفاضة مايو ١٩٦٨م، وهو موافقته على انتزاع الحقوق عندما كان في الحكم. أضربُ مثلًا على ذلك بتوسيع الاستقلال الذاتي للنساء، وأيضًا الحقوق الجنسية للأقليات. إلا أننا لا نزال بعيدين من بلوغ نهاية هذا الطريق؛ إذْ لا تزال هناك حقوق تنتظر أن نحصل عليها. لكن الحزب الاشتراكي أخفق في رسم أشكالٍ ديمقراطية أكثر حيوية، ولم ينجح في تحليل تحولات الاقتصاد والمجتمع، إذن لم يُوفّق إلى الاستجابة للانتظارات الجديدة الناجمة عن تلك التحولات.

تجنب انفراط عقد العالم

• هل هذا هو السبب في أن قسمًا من اليسار أقنع نفسه بأن يُعطي الأولوية لفكرة الجمهورية؟

■ في مطلع ثمانينيات القرن الماضي، وجد جانْ

القرن الماضي، أصبح يمارس تأثيرًا مباشرًا على مصير الديمقراطية في مجموع الأقطار الأوربية، سلبًا وإيجابًا. وهذا ما بدأ يتصدّر الواجهة عند كل انتخابات للبرلمان الأوربي. وقد أسفرتْ بعض نتائج الانتخابات التي جرت أخيرًا (٢٦ مايو، ٢٠١٩م) عن نتائج تؤكد صعود أحزاب اليمين المتطرّف التي تنادي بتقويض الاتحاد الأوربي والعودة إلى قوقعة السيادة الوطنية، وحماية أوربا من «غزوات» المهاجرين... وجاء تقدّم «التجمع الوطني» في فرنسا على حزب الرئيس ماكرون وبقية الأحزاب، ليصبح إنذارًا واضحًا يتهدّد التقاليد العريقة التي كرّستِ النظام الديمقراطي بفرنسا رمزًا للدفاع عن حقوق الإنسان وعن القيم الكونية المؤمنة بالتعاون مع شعوب العالم. من ثمّ، يمكن القول بأن مسألة الديمقراطية أصبحت ذات أبعادٍ قارّيّة، بل غدتْ مشكلةً عالمية تتحكم في مضمون الحضارة الإنسانية كلها.

كثيرًا ما يردد ماكرون أنه إذا كان المواطنون لا يفهمون سياسته، فلأنها مشروحة بطريقة سيئة؛ وكأن الأمر كله يعود إلى مسألة بيداغوجية. إنه على خطأ في هذه المسألة؛ إذْ على السلطة أيضًا أن تعرف كيف تُدبّر الانفعالات وليس فقط المصالح «الموضوعية»

بيير شوفينومان أن فكرة الاشتراكية فقدتْ قوتها؛ ومن ثم ارتأى أن يُحدّد المستقبل بوصفه رجوعًا إلى أسس الجمهورية. وهذا يُذكرني بعبارة للكاتب ألبير كامو كثيرًا ما يُستشهد بها، وفيها يجعل الهدف يتمثل في «تجنّب أن ينفرط عِقد العالم». وهنا نجد مصدر النزعة المحافظة المعاصرة التي تتغذى من انتقاد حقوق الإنسان. يُضاف إلى هذا الرأي، فكرة رجعية عند آخرين ترى أن الطبيعة تسيطر على الإنسانية وأن على الإرادة البشرية أن تظل متواضعة. وانبعاث مثل هذه الأفكار يعود، في نظري، إلى أن ملامح المستقبل أضحتْ غائمة القسمات.

• لقد استحضر الرئيس ماكرون سنوات ١٩٣٠م ليصف الوضع الراهن؛ فهل تبدو لك هذه المقارنة مع القرن الماضي مُبررة؟

■ يمكن أن يكون هناك تشابُه مع المناخ السائد في الحقبتين؛ لكن المحتوى مختلف جدًّا. في ثلاثينيات القرن الماضي، كانت الديمقراطية هي الهدف، وكان المعارضون يلعنونها. وهذه ليست هي حالة الشعبويين اليوم. غير أنني أريد أن أثير الانتباه إلى مسألة وردتْ في خطاب الرئيس. كثيرًا ما يردد ماكرون أنه إذا كان المواطنون لا يفهمون سياسته، فلأنها مشروحة بطريقة سيئة؛ وكأن الأمر كله يعود إلى مسألة بيداغوجية. إنه على خطأ في هذه المسألة؛ إذْ على السلطة أيضًا أن تعرف كيف تُدبّر الانفعالات وليس فقط المصالح «الموضوعية»؛ ذلك أن الانفعالات ليست فقط أوْهامًا، فالمخاوف والغضب لهما أيضًا عقلانيّتهما.

مصدر المشكلة يعود إلى أن المجتمع الفرنسي انقسم إلى غيتوهات، وهو ما أذكى الاستيهامات والأحكامَ المسبقة والسلوكات الجامدة

• كيف نُعيد القوة إلى الأنظمة الديمقراطية المُتأزّمة؟

■ يجب أولًا أن نُوجِد الكلمات المطابقة لما يحسّه الناس. وعلى الهيئات الوساطية من نقاباتٍ وجمعيات، أن تدعم أيضًا مفهوم النفع العام. وفي الاتجاه نفسه، يمكن أن نبعث الحياة في وظائف ديمقراطية منسية. وهذا معناه، على سبيل المثال، تحقيق المزيد من الشفافية في سيْرورات اتخاذ القرار، وأن نجعل الدولة تقدم عرضًا عن حساباتها لنتمكن من مراقبتها. نعم، كانت هناك محاولات جيدة في هذا المضمار، مثل إنشاء «السلطة العليا لضمان شفافية الحياة العمومية»؛ لكننا لا نزال في أول الطريق نحو الثورة الديمقراطية الضرورية.



قال إن المشروع العربي التقدمي ما زال ممعنًا في الهزيمة... والحراكات العربية كارثة

هشام غصيب:

موجة من الشك العدمي نخرت عقلي وروحي وقادتني إلى الفلسفة

حاوره في عمان **إبراهيم غرايبة** باحث أردني

الأستاذ الدكتور هشام غصيب عالم ومفكر، يمثل في المجال العام الأردني والعربي مشروعًا فكريًّا ونهضويًّا يشتغل عليه بدأب منذ أكثر من أربعين عامًا، وينتمي إلى مجموعة من المفكرين العرب الذين استوعبوا المعرفة والتجربة الغربية استيعابًا نقديًّا، ويعملون في الوقت نفسه على تقديم محتوى علمي للثقافة العربية والعمل النهضوي. ورغم انحسار المشروع الفكري العربي أمام زحف الإعلام والعمل الجماهيري المنفصل عن الفكر العميق، فقد ظلّ مؤمنًا بأهمية الفكر والعلم في المجال العام، وظل ملتزمًا برسالته هذه؛ لم ينعزل في العمل الأكاديمي، ولم تجرفه السياسة رغم أنه من عائلة سياسية، ويقيم صلات وصداقات كثيرة مع الأحزاب والاتجاهات السياسية الأردنية والعربية والعالمية، وقدم في مشروعه هذا عشرات الكتب الرصينة في خدمة الثقافة العلمية، ويواصل من دون ملل المشاركة في المحاضرات والندوات والكتابة العامة.

يعمل هشام غصيب أستاذًا في الفيزياء بجامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا التي كان أول رئيس لها، ويسمى اليوم في الجامعة «الرئيس المؤسس» وهو أيضًا يملك تكوينًا فلسفيًّا متقدمًا، ويكتب على نحو غزير مؤلفًا للكتب أو في المنابر العامة. ومن مؤلفاته: مسرحية غسق الآلهة (١٩٧٦م)، والنظرية الذرية (١٩٨٣م)، ومدخل مبسط إلى منطق نظرية النسبية الخاصة (١٩٨٣م)، وأصول الميكانيكا الموجية (١٩٨٤م)، وجولات في الفكر العلمي (١٩٨٥م)، والمغزى الحضاري التاريخي للعلم (١٩٨٦م)، ودراسات في تاريخية العلم (١٩٩٢م)، وجدل الوعي العلمي (١٩٩٢م)، وفلسفة التحرر القومي (١٩٩٢م)، وثقافتنا في ضوء تبعيتنا (١٩٩٣م)، وهل هناك عقل عربي (١٩٩٣م)، وتجديد العقل النهضوي (٢٠٠٣م)، وتجديد العقل الجدلي (٢٠٠٣م)، وفلسفة كارل ماركس (٢٠٠٧م)، والعقل أولًا.. العقل لا نهائيًّا (٢٠١٦م)، والعقل والمنهج في الثورة العلمية الكبرى (٢٠١٨م).

هذه المقابلة لـ«الفيصل» تحاول أن تقدم المشروع العلمي الثقافي الذي اشتغل عليه غصيب، وتناقشه في مجموعة من المسائل والأفكار.

• نسعى لأنْ تكون هذه المقابلة ذات طابع فكري يتفق مع طبيعة المشروع العلمي الذي تشتغلون عليه منذ أكثر من أربعة عقود. كيف يقدم نفسه هشام غصيب للقراء والمثقفين؟

■ نعم. وُلدت عام ١٩٥٠م في عمّان، لأسرة من السلط (غرب عمّان بنحو ٢٥ كيلومترًا) حيث انتقل والدي من السلط إلى عمّان في عشرينيات القرن العشرين عندما اختيرت عاصمة لإمارة شرق الأردن التي تأسست في عام ١٩٢١م، وقبل ذلك وعلى مدى مدة تاريخية طويلة فقد كانت مدينة السلط مركز منطقة البلقاء الممتدة بين نهري اليرموك والموجب، وقد استوطنها العمونيون قبل الميلاد بنحو ألف وخمس مئة عام، ومنحوها اسمهم الباقي حتى اليوم، وكان لشرق الأردن ثلاثة مراكز حضرية وإدارية هي السلط وإربد والكرك، إضافة إلى مجموعة من المدن والبلدات مثل مادبا وعجلون والطفيلة ومعان، وأما عمّان فقد كانت مدينة تاريخية قديمة سُميت في مرحلة الدولة البيزنطية فيلادلفيا نسبة إلى الإمبراطور فيلبوس، وتحولت مع الزمن إلى بلدة تابعة للسلط، ثم زادت أهميتها وتضاعف عدد سكانها بعد اختيارها عاصمة للأردن.

كان والدي بشارة غصيب يعمل قاضيًا، وشغل مناصب وزارية وسياسية عدة؛ منها وزير العدل، ووزير المالية والمواصلات والأشغال، ورئاسة ديوان الموظفين، وانتخب عضوًا في مجلس النواب، وكان أيضًا عضوًا في مجلس الأعيان، وعمل أيضًا في المحاماة عندما لا يكون في وظيفة رسمية، وكان يستقيل كثيرًا من عمله الرسمي ثم يعود إليه. وكانت حالة استثنائية أن تُسنَد إليه وزارة العدل رغم أنه مسيحي، والحال أنني نشأت نشأة دينية وتقليدية في أسرة علمية وسياسية، وكنت كما أسرتي ممتلئًا بالانتماء العربي والإسلامي.

أنهيت دراستي الثانوية في عمان عام ١٩٦٧م، وانتقلت للدراسة في بريطانيا، وكنت كما هو شأن الشباب الأردنيين أخطِّط لدراسة الهندسة، لكن جذبتني الفيزياء، وأكملت جميع مراحل الدراسة في الجامعات البريطانية حيث حصلت على الدكتوراه في الفيزياء من جامعة ليدز عام ١٩٧٦م.

توافق انتقالي للحياة والدراسة إلى بريطانيا مع حرب ١٩٦٧م، وهكذا اجتمعت علَيَّ الصدمة الحضارية مع الشعور المرير بالهزيمة والانتكاسة للمشروع العربي الذي كان يملأ حياتنا ويهيمن علينا. ولم يكن سهلًا أو طبيعيًّا الانتقال من بيئة زراعية دينية محافظة ومدينة صغيرة وادعة إلى لندن المدينة الكبيرة العريقة.

• كيف أسهمت هذه التجربة المبكرة التي تبدو اليوم أكثر من ذكريات في تكوينك الفكري والعلمي واتجاهك نحو المجال العام؟

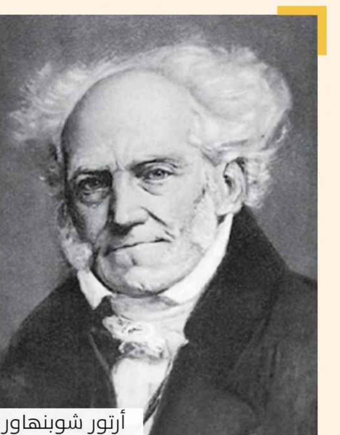
■ واجهت في بريطانيا الدولة العريقة والمثقلة برأسماليتها الصناعية صدمة أقسى من أن يتحملها الوعي التقليدي الذي نشأت فيه، وواجهت أنماطًا من الوعي والفكر معقدة ومتعددة ولا نهائية الانفتاح والجوهر، وتحولت أفكاري ويقينياتي التي كانت تعصف بها ابتداء تداعيات الهزيمة المرّة (١٩٦٧م) إلى ما يشبه الأدوات القديمة المتشظية، ومضيت في حوار ذاتي مُمِضٍّ وطويلٍ، وفي عزلة فكرية عذبتني كثيرًا وتركت في نفسي ندوبًا غائرة إلى الأبد، ودخلت في حيز العدمية، فلم يتشكل لديّ فورًا وعي بديل.

لقد منعتني بقايا وعيي التقليدي من الاندماج في البيئة الجديدة وتقبلها، كان وعيي التقليدي خلاصيًّا،

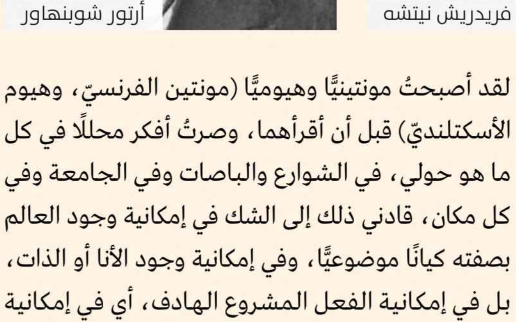
سواء في نشأتي الدينية أو القومية، هكذا فإن هذا الوعي لم يعد يساعدني ويمنحني الثقة والتماسك، لكنه أيضًا ظلَّ قادرًا على الحيلولة بيني وبين الحضارة والأفكار الجديدة، لكني لم أتوقف عن البحث عن نظم فكرية أخرى.

اجتاحتني موجة من الشك العدمي، ونخرت عقلي وروحي، وهذا ما قادني إلى الفلسفة، فبدأت أفكر فلسفيًّا، ليس بفعل الكتب الفلسفية، لكن بفعل الصدمة الحضارية ومتوالياتها، ودخلت في تجارب وخبرات فلسفية هي خليط من الفكر والوجدان والتبصُّر، وهذا ما قادني لاحقًا إلى الكتب الفلسفية، ولم أكن قارئًا نهمًا كما هو حالي اليوم، إنما كنت أمارس الفلسفة بالشعور والتفكير والتأمل والتخيل، لقد أصبحت فيلسوفًا بالفطرة.

فريدريش نيتشه



أرتور شوبنهاور



ودفعني إلى الفلسفة إضافة إلى الصدمة الحضارية وهزيمة عام ١٩٦٧م دراستي الفيزياء التي تخصصت فيها بالجامعة، وما يثيره علم الفيزياء من إشكاليات فلسفية، لكن ظلت الخبرات الفلسفية هي العامل الأهم في تجربتي الفكرية والعلمية. لقد كانت تجربتي الفلسفية تشبه تجربة روكنتان بطل رواية «الغثيان» تأليف جان بول سارتر، وربما يكون سارتر نفسه قد مر بتجربة فلسفية طويلة ومؤثرة قبل أن يؤلف كتابه المهم والشهير «الوجود والعدم».

بدأت أتساءل عن كل شيء بجدية. لم يكن يرضيني شيء ولا ترضيني إجابة، وكانت أولى المراجعات دينية، وكنت أفكك الظواهر والأفكار وأقلبها، وأتساءل حول كل جوانبها؛ بما في ذلك وجودها، هكذا في شك لا نهائي، لقد أصبحتُ مونتينيًّا وهيوميًّا (مونتين الفرنسيّ، وهيوم الأسكتلنديّ) قبل أن أقرأهما، وصرتُ أفكر محللًا في كل ما هو حولي، في الشوارع والباصات وفي الجامعة وفي كل مكان، قادني ذلك إلى الشك في إمكانية وجود العالم بصفته كيانًا موضوعيًّا، وفي إمكانية وجود الأنا أو الذات، بل في إمكانية الفعل المشروع الهادف، أي في إمكانية المعنى والهدف والمرمى.

وفي أثناء ذلك كتبت مجموعة من المقالات والمسرحيات التي لم تنشر، لكن الكتابة ساعدتني على الشفاء والتماسك الفكري، وملاحظة الخلل والخطأ، وتنظيم الأفكار، وقد نشرت عام ١٩٧٦م بعد عودتي إلى الأردن مسرحية «غسق الآلهة»، نشرت في دمشق بكميات محدودة، ووزعت شخصيًّا عدة نسخ منها في عمان.

شعرت في بريطانيا بتكويني الاجتماعي البسيط أنني تائه ومصدوم مضاف إليه الهزيمة، ووجدت في خضمّ الرأسمالية المتروبوليس أن وعيي المحدود والتقليدي لا يساعدني في شيء يذكر؛ وأنني يجب أن أبحث عن مخرج من وضعي اليائس، فكانت البداية في ذلك في الأدب الرفيع، تولستوي وديستويفسكي وغوته، والموسيقا الكلاسيكية، مثل باخ وموتسارت وبيتهوفن وفاغنر وماهلر، وعلى رغم ما في الأدب والموسيقا من محركات جميلة تهز الوجدان، لكنها لم تخرجني من دوامة الشك والضياع، فواصلت البحث المحموم عن الحياة والأمل؛ قرأت كانت وأدهشتني مثاليته وعقلانيته المتعالية، ثم قرأت شوبنهاور وتأثرت بتشاؤميته، لكني ظللت عدميًّا يشعر أنه في طريق مسدود، وبالطبع، فإن شوبنهاور قادني إلى نيتشه، الذي يفترض أنه ثار على شوبنهاور

جرت محاولات متعددة لتأسيس المشروع العلمي في عصر النهضة العربية، لكنها ظلت محاولات فردية متفرقة، فتبددت من دون أن تتحول إلى تيار مؤسسي شامل وسائد. واستمرت هذه المحاولات... وما زالت الأمة تتعثر في سعيها إلى تحقيقه

وقوض أركان فلسفته أو قلبها رأسًا على عقب. وأقبلت بنهم على نيتشه، وخصوصًا «هكذا تكلم زرادشت»، لقد سحرني نيتشه بأسلوبه وفكره، وصرتُ أنادي بأفكاره حول أخلاق العبيد وأخلاق السادة والنخب الأرستقراطية وما إلى ذلك، وتأثرت بأسلوبه اللاذع إلى حد تقليده في كتابتي. لكنه لم يرحني، وإن عزز شعوري بالعدمية المطلقة والنفور من الوجود الإنساني.

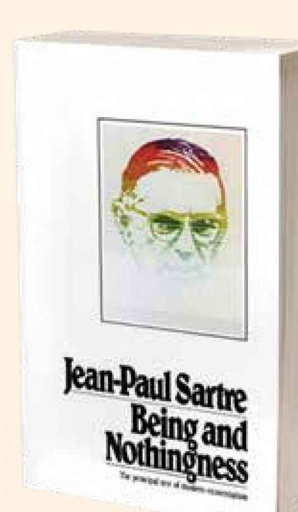
ودخلت في متاهات الفلسفة اللغوية التحليلية؛ لعلي أستخرج من ذلك منهجًا لممارسة الحياة. وقادني ذلك إلى فقر فكريّ وخواء وجدانيّ، ومرة أخرى إلى طريق مسدود في فهم الحياة والتعاطي معها، بل حتى في فهم الفيزياء، وحين تسنَّى لي أن أقرأ كتاب سارتر «الوجود والعدم» بعد ذلك بسنوات، تبين لي مدى التطابق بين تصوري العدمي ذاك والتصور الأنطولوجيّ السارتري. ثم جربت الفلسفة والديانة الهندية والبوذية، لكنها تجربة لم تدم أكثر من بضعة شهور.

وقادتني أزمتي الروحية إلى التراث الظاهراتي، هوسيرل وسارتر. وبدأت بقراءة هوسيرل. لكن الذي لفت نظري فيه لم يكن نص هوسيرل في حد ذاته، إنما اقتباس في مقدمة الكتاب من هيغل. شعرت حينها كأن تيارًا كهربائيًّا مسَّ ذهني، وكأن حجبًا وقشورًا سقطت عن عيني. لم تكن معاني هيغل في حدّ ذاتها هي التي صعقتني، إنما روحيته وطريقته ومنطقه. لقد اكتشفت في هذا الاقتباس روحًا جديدة غير التي اعتدت عليها لدى الفلاسفة الآخرين، روحية خالية من العدمية المطلقة التي أفسدت حياتي وعززتها قراءة الفلاسفة المحدثين. وبدأ يتراءى لي إمكانية تخطِّي الحلقة المفرغة التي وقعت فيها؛ بهذه الروحية الجديدة، روح هيغل الجدلية.

وفي هذه الأثناء أيضًا قرأت كتاب «الماركسية والمسيحية» لديفيد مكليلان، وما لفت انتباهي هو الاقتباسات من ماركس وإنغلز وهيغل في مقدمات فصول الكتاب. ومرة أخرى وجدت هذه الروحية الطازجة الجديدة تطل عليَّ من بين ثنايا الكلمات، وتثير في ذاتي بهجة

تحولت أفكاري ويقينياتي التي كانت تعصف بها ابتداء تداعيات الهزيمة المرّة (١٩٦٧م) إلى ما يشبه الأدوات القديمة المتشظية، ومضيت في حوار ذاتي مُمِضّ وطويل وفي عزلة فكرية عذبتني كثيرًا وتركت في نفسي ندوبًا غائرة إلى الأبد، ودخلت في حيز العدمية، فلم يتشكل لدي فورًا وعي بديل

وحماسًا للحياة لم أعرف مثيلًا لهما منذ سني طفولتي. بل إن ما سبق أن وجدته في هيغل من هذه الروحية الجديدة وجدته مضاعفًا في ماركس. ثم قرأت كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» لجورجي لوكاتش، حيث شاع هذا النمط من الكتب في الجامعات البريطانية في النصف الأول من سبعينيات القرن العشرين بتأثير اليسار الجديد. وما إن بدأت بقراءة مقالة لوكاتش الأولى حتى أيقنت أني بإزاء روحية تاريخية جديدة لا تقتصر على مفكر بعينه، إنما تعبر عن حركة بكاملها، وعن طبقة تاريخية برمتها وحقبة تاريخية كاملة. وهنا أيضًا، لم تكن المعاني والأفكار في حد ذاتها هي التي صعقتني بقدر ما كان الروحية والإيقاع الثوري. وقرأت لماركس «في المسألة اليهودية» و«أطروحات حول فويرباخ» وقد توج هذان الكتابان تجربتي الفكرية الجديدة. ولم يكونا لي مجرد نصيْنِ، إنما كانا فيضًا من الشرارات اللامعة الحارقة.



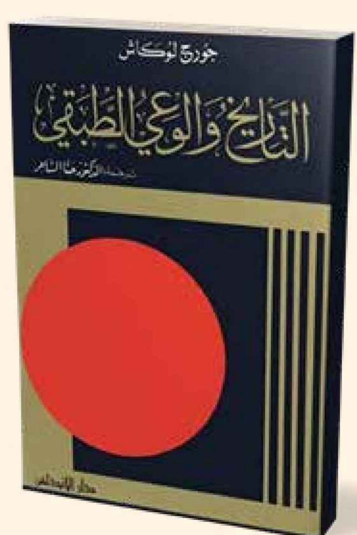
• كيف قلبت الماركسية حياتك رأسًا على عقب؟ هل كانت جاذبية الماركسية وأهميتها في رؤيتها للفضائل والقيم منبثقة من علاقة الناس بأعمالهم ومواردهم وليست عمليات تهبط عليهم أو تحل فيهم من خارج محيطهم الواقعي؟ بمعنى هل كانت ردًّا على شعورك بعدم ملاءمة الخلاصية المسيانية؟

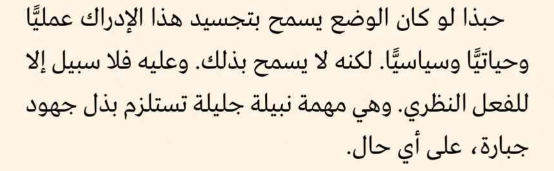
■ نعم أحسنت، فبعد اكتشافي أسس الماركسية، انطلقت في رحابها من أجل تملك مناهجها المعرفية والعملية أداة في تملك نفسي والعالم حولي في سياق الفعل التغييري الواعي. وكانت القفزة الكبرى، التي أحرزتها في سياق انتقالي من الفلسفة البورجوازية إلى الماركسية، تمثلت في انتقالي من الوعي المسياني الخلاصي، الذي ينفي مادية العالم ومادية الإنسان، إلى الوعي المادي الجدلي، الذي يؤكد هذه المادية. فقد كنت أنظر إلى نفسي على أني روح محض معذب تقيده المادة بقوانينها الصارمة، ويصبو إلى خلاصه الأبدي. ومصدر عذاب هذا الروح هو الشهوات والحاجات الدنيوية المادية. ورغم انهيار وعيي التقليدي القومي والديني بفعل هزيمة حزيران وصدمة الانتقال إلى مجتمع رأسمالي عريق، فإن بقايا هذا الوعي، أو الكثير من أسسه، ظلت راسخة في ذاتي تعوق تقدمها وتحررها؛ إذ ظلت هذه النظرة كامنة وراء فكري وممارستي ووجداني طوال المدة التي تلت انهيار وعيي التقليدي حتى اكتشاف الماركسية والالتزام بها. ورغم دخولي في تجارب فلسفية جديدة، ومشاركتي وجدانيًّا في محيط الفلسفة الأوربية الحديثة (البرجوازية)، فإني عجزت عن تخطي هذه الأسس المسيانية الخلاصية، بمعنى أن هذه التجارب والقراءات لم تكن كافية لتخطيه.

تناقضات الفلسفة البرجوازية

• أليس هذا مقلقًا أيضًا؟ أعني أنك خرجت من أزمة عقلية ووجدانية إلى حالة من عدم اليقين. هل تخدمنا الفيزياء هنا في هذه الأزمة أو في تشكيل محتوى اجتماعي وفكري؟ أتساءل عن المشروع العلمي الثقافي الذي يميز بشكل رئيسي سيرتك الفكرية والعامة، وعن إمكانية أن يمنح حتى للخلاصيين وكل الاتجاهات محتوى علميًّا لا يناقض بالضرورة أفكارهم واتجاهاتهم..

■ نعم. ظل الوضع متناقضًا، وكنت أهجس بوضعي المتناقض والتناقض القائم في ذاتي بين الحاضر والماضي، بين عقلي ووجداني، بين الماركسية والخلاصية. وفجأة هبط على ذهني القرار المصيري الآتي: لقد أدركت حقيقة العالم والإنسان. وهذا شيء حسن. كنت متوهمًا حول ماهيتهما. أما الآن، فإني أدرك تمامًا ماديتهما وجدليتهما. وهو إدراك يملؤني غبطة وحماسًا. لكني موقن بأني لا أستطيع أن أجسد هذا الإدراك ممارسة ووجدانيًّا. لم تهيئني حياتي لذلك البتة. لم تزودني بالمهارات والأدوات لكي أعيش هذا الإدراك واقعًا وفعلًا. ستظل معوقات وعيي السابق المفوّت قائمة تشلّني وتحول دون ممارستي الحياة كما يجب. فليكن! لقد وضعت نصب عيني مهمة إبراز الحقيقة التي أدركتها، وإيراد الأدلة عليها، والبرهان عليها. بل سأكرس حياتي من أجل بيان أنها الحل الجدلي لتناقضات الفلسفة البرجوازية، وأنها حقيقة المثالية الألمانية (وبخاصة كانت وهيغل) الكامنة فيها، بل إنها حقيقة ظواهرية هوسيرل الكامنة فيها أيضًا. وسأعد كل شيء ثانويًّا لهذه المهمة التي تنتظرني. سأعيش وأحيا من أجل هذا الإدراك وهذه الحقيقة. إن تكويني الذهني النفسي نظري في جوهره. فأنا مجرد ذهن يدبّ على الأرض؛ لا أكثر ولا أقلّ؛ لذلك لا أجرؤ على أكثر من ذلك.





حبذا لو كان الوضع يسمح بتجسيد هذا الإدراك عمليًّا وحياتيًّا وسياسيًّا. لكنه لا يسمح بذلك. وعليه فلا سبيل إلا للفعل النظري. وهي مهمة نبيلة جليلة تستلزم بذل جهود جبارة، على أي حال.

• لنتحدث عن المشروع العلمي والثقافي لهشام غصيب.

■ عملت بعد تخرجي من جامعة ليدز عام ١٩٧٦م في الجمعية العلمية، وكان يرأسها الدكتور إسحاق فرحان، الذي شغل قبل ذلك منصب وزير التربية والتعليم، ثم رئيس الجامعة الأردنية، وهو إسلاميّ الاتجاه، درس العلوم في الجامعة الأميركية في بيروت ثم أكمل

دراسته في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة، رحَّب بي الدكتور إسحاق، وبدأت العمل في مجال الثقافة العلمية، وهو المشروع الذي بقيت طوال حياتي المهنية والعامة مشغولًا به، وقد أنجزت في هذا السياق مجموعة من الكتب والدراسات العلمية والمقالات والمحاضرات التي كتبت بلغة عربية رصينة وتعبير دقيق، وكان في فريق العمل مجموعة من الأساتذة والباحثين المتخصصين.

كانت الفكرة بوضوح وعملية هي استيعاب وعرض وتقديم التقدم العلمي الناجز في عالم الغرب في كتب ودراسات عربية يستطيع المثقفون وطلاب العلم والأساتذة استخدامها في التعلم والتعليم والتثقيف، ثم -وعلى نحو لا يقل أهمية- تعزيز العقلانية العلمية في المجتمع، وتقديم محتوى علمي للفضاء العام والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وتوظيف المنهج العلمي في التخطيط والتفكير والحياة، وفي عبارة مختصرة علمنة (من العلم) العمل والفضاء والحياة والتفكير على النحو الذي يمكن الشباب والمثقفين من بناء الأفكار ووجهات النظر في العمل والسياسة والاجتماع وأسلوب الحياة على أسس علمية جدلية تجعلها تملك فرص الإبداع كما هي أيضًا موضع مراجعة دائمة.

لقد بقي مشروع الثقافة العلمية يعمل في الجمعية العلمية الملكية منذ تأسيسه عام ١٩٧٦م حتى عام ١٩٩١م عندما طُلب مني العمل على تأسيس كلية الأميرة سمية للتكنولوجيا، ثم صارت جامعة، وكنتُ الرئيس المؤسِّس لها، وانتقل القسم إلى الجامعة نفسها التي تملكها الجمعية العلمية الملكية، وتتميز الجامعة بالمستوى الرفيع للمناهج والمحتوى، ويقبل عليها طلاب جادّون في طلب العلم والمعرفة، ويتميزون بالجدية في الدراسة والتحضير، لكنهم وإن كانوا يبتعدون من المشاكل والأزمات الشبابية التي تحدث في جامعات أخرى؛ فإنهم أقلّ قلقًا وانشغالًا من جيلنا بالشأن العام وفي تكوين وجهات نظر في المسائل السياسية والاجتماعية،.. وربما تكون المسألة الدينية تشغل بعضهم.

• كيف نملك هذا المشروع؟ كيف ننشئ صناعة معرفة عربية ترفد المجتمع العربي وصناعة المعرفة العالمية بزخم واقتدار؟

■ تأتي هنا أهمية تخصيص الموارد المالية للبحث



العلمي، لكن مع ضرورة الإدراك بأهمية البعد الاجتماعي والثقافي للمشروع، وإلا فإنه يكون مثل جسد بلا روح أو حياة تدبّ فيه، وقد جرت محاولات متعددة لكن متفرقة لتأسيس المشروع العلمي في عصر النهضة العربية، لكنها ظلت محاولات فردية متفرقة فتبددت من دون أن تتحول إلى تيار مؤسسي شامل وسائد. واستمرت هذه المحاولات من جانب بعض الأنظمة القومية وبعض مؤسسات المجتمع الأهلي. وما زالت الأمة تتعثر في سعيها إلى تحقيقه. ولا شك أن هذا الإخفاق يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإخفاقنا التاريخي في تملك الحداثة وتحقيق التنمية والعودة إلى التاريخ. ذلك أني أرى مشروع الثقافة العلمية -كما وصفته لتوي- مهمة أساسية من مهمات النهوض العربي المطلوب.

بناء على تجربتي الشخصية في الثقافة العلمية أعتقد أن المشروع في حاجة إلى اهتمام كبير باللغة العربية لتكون قادرة على استيعاب التقدم العلمي ومواكبته، وتأكيد العلم بوصفه فكرًا وثقافة وإنتاجًا اجتماعيًّا رفيعًا، وتأكيد العقلانية العلمية التي تشكل المرجعية الأساسية للممارسات العلمية، وبيان جوهرها المتمثل في العلاقة الجدلية بين النظرية الرياضية والقياس الدقيق، وأن العلم لا يعتمد أساسًا له سوى العقل العلمي، وحيازة أدوات التفكير العلمي والممارسة العلمية ومعناها وشرعيتها، مثل الاستنتاج والاستقراء والاشتقاق والتركيب الجدلي والاختبار العملي والاختبار المخيالي والنقد والملاحظة الذكية. وتعميم دراسة ونشر الأفكار العلمية الثورية

وتحدياتها الفكرية وأصولها الفكرية والتجريبية، كفكرة التطور في البيولوجيا وفكرة الزمكان في النسبية وفكرة اللاتحديد في ميكانيك الكم.

وأعني بالاستقراء فن التعميم السليم. أما التركيب الجدلي فهو بناء المفهومات الجديدة عبر حل التناقضات القائمة بين المفهومات القديمة. وأعني بالاختبار المخيالي تصور حالات تجريدية مثالية لاختبار الأفكار ومعقوليتها. وأعني بالنقد تفكيك الأفكار وبيان حدودها وتناقضاتها وبناها الداخلية وعلائقها. وأعني بالملاحظة الذكية قراءة الحقائق الكبرى في الفروق المقدارية الصغيرة.

• هل نتحدث هنا عن تعميم وتعليم وتطبيق الأسس الفلسفية للممارسات العلمية؟

■ نعم. ولعل المثال الأكبر في التاريخ على مشروع الثقافة العلمية بالمعنى المفصل أعلاه هو المشروع الذي نفذه فلاسفة التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر. وأخص بالذكر فولتير، الذي نقل إلى الفرنسية فيزياء نيوتن، ودنيس ديدرو، صاحب الموسوعة العلمية الشهيرة؛ إذ أدرك أولئك الفلاسفة الأفذاذ التحدي الذي فرضه عليهم مشروع غاليليو- نيوتن، فابتكروا مشروع الثقافة العلمية من أجل تملكه، وهو ما أسهم لاحقًا في تكوين وعي الثورة الفرنسية الكبرى.

مشروع عربي تقدمي لفهم الحضارة الغربية

• هذا المثال الفرنسي يقودنا للحديث عن مشروع طالما كتبت وتحدثت عنه، وهو الاستغراب كمشروع عربي تقدمي لفهم الحضارة الغربية، والاستيعاب النقدي للفكر الغربي

■ فكرة الاستغراب تقابل الاستشراق، بمعنى فهم ودراسة الغرب بمنظور عربي، وفي ذلك فإن الاستغراب مشروع عربي تقدمي لفهم الحضارة الغربية والاستيعاب النقدي للعلوم والفكر الغربي. نشأت الفلسفة في الحضارة الإغريقية بديلًا عن الدين، وقد استوعب الخطاب الديني في الشرق الفلسفة أو بعض عناصرها، لكنّ صراعًا بين الفلسفة والدين ظل محتدمًا في الفضاء الإسلامي والمسيحي. وقد أعطى صعود البورجوازية الأوربية دفعة كبرى للفلسفة مكنتها من الدخول في سيرورة علمنة متواصلة، ترتب عليها فك ارتباط الفلسفة والعلم بالدين، ونقل مصدر

صارت سلامة الدول العربية هدفًا ضروريًّا للحفاظ على استمرار وجود العرب وفرصتهم المستقبلية في الإصلاح

اليقين المعرفي إلى الذات الإنسانية (ديكارت)؛ ونقل مصدر الوجود إلى الخبرة البشرية المباشرة (التجريبيون، لوك، وهيوم)؛ ونقل القدرة على تنظيم العالم المحسوس إلى العقل البشري (كانت)؛ ونقل مصدر الخير والأخلاق إلى الإرادة البشرية العاقلة (كانت أيضًا)؛ وعدّ الطبيعة والتاريخ تجلِّيًا للعقل المطلق، وعدّ الفلسفة والدولة الحديثة نهايةَ التاريخ وقِمَّته (هيغل)؛ وعدّ العقل تعبيرًا عن ذات النوع الإنساني (هيغل)، أي عدّه جوهرًا كامنًا للفرد البشري (فيورباخ)؛ وعدّ العمل الاجتماعي الهادف (العقلاني) أساسَ المعرفة والتاريخ والتقدم البشريّ (ماركس)، هكذا نجحت أوربا الحديثة في بناء منظومة فكرية تتولَّى تنظيم حياة الناس وإرشادهم، وهي الحركة الفكرية والعلمية التي سُميت «التنوير» وتَعْنى ببساطة بناءَ الفكر والحضارة استنادًا إلى العلم والواقع المادي وقدرة الإنسان على إنتاج ذاته وبيئته. وتوّج ماركس هذا المشروع التنويري بروحية تاريخية جديدة تومئ إلى إنسان جديد ومشروع تاريخي جديد.

أنشأت حركة التنوير استقلالًا بين الفلسفة والحكم والوعي العام والسلوك الاجتماعي واليومي وبين الدين، وصارت الفلسفة هي المحرك الرئيسي للسلوك والفكر؛ على الأقل في المراكز الرأسمالية المتقدمة. لكن توليها هذه المهمة أكسبها مع الوقت بعض الخصائص الأساسية للدين، وأفقدها جزءًا كبيرًا من رُوحها النقدية الفلسفية، وتحوَّلت إلى التوافق بين الدين والعلمانية، لكنها وإن قبلت بالدين فقد صارت أيضًا في تنافس معه على أرضه وفي ميدانه.

وقد أنشأت ردود الأفعال تجاه حركة التنوير تطورات معقدة في الفلسفة الأوربية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر وعلى مدى القرن العشرين، وأدخلَ الفلاسفة الكبار مثل هوسيرل وهيدغر وراسل وسارتر وفوكو ودريدا وباشلار الفكر والفلسفة في الغموض واللغة الفنية المتخصصة، وهذا يجعل المشروع العربي لإكساب

الثقافة العربية والوعي السائد محتوى علميًّا وفلسفيًّا عملية أكثر صعوبة وتعقيدًا.

كما يواجه المشروع العربي في استيعابه للماركسية حقيقة أنها مشروع أوربي في جوهره رغم أثره العالمي الكبير، فالماركسية في أساسها فلسفة أوربية جاءت قمة لتراث فلسفي أوربي معين وأوجًا لتطور فلسفي أوربي معين. ورغم الإسهامات غير الأوربية المهمة في مجال الفلسفة الماركسية (الصينية والعربية والأميركية اللاتينية)، فإن جوهر هذه الفلسفة وجوهر تطورها يظل أوربيًّا. وهذا لا يعني بالطبع أن الماركسية ليست عالمية المدلول والمغزى، ويذكرنا ذلك بالأديان التقليدية (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي إن ظهرت في عالم العرب وثقافتهم وبيئتهم فإنها كانت عالمية التوجُّه، وكما أن هذه الأديان تشكل إسهامات ثقافية عربية لحل مشكلات عالمية، وكما أن الحاجة إلى هذه الأديان تعدَّت العرب إلى الأمم جميعها، فإن الماركسية وإن كانت فلسفة أوربية في منشئها فإنها تلبِّي حاجات كونية ولا تقتصر على تلبية حاجات الأمم الأوربية التي أنتجتها. لذلك، فإن كونها مستوردةً من منظورنا لا يضيرها ولا يعدّ حجة ضد استيعابها وتبنِّيها مِن جانبنا. فلا ضيرَ في استيراد ما نحتاجه فعلًا، إنما الضير في استيراد ما نتوهَّم أننا في حاجة إليه، أو ما يضرّنا، أو ما يفرض علينا من خارجنا.

• ليكن السؤال كيف ينهض العرب على أسس حديثة ملائمة، أو لنقلْ: كيف يستوعب العرب الحضارة الغربية والعالمية؟ وهل نحتاج إلى استيعاب للماركسية لأجل النهوض بالوعي العربي الجمعي؟

■ نعم. هذا هو السؤال الجوهري. وهناك شعور عام أنه لا مفر للمشروع النهضوي العربي من استيعاب المشروع الفكري والعلمي الغربي استيعابًا نقديًّا، ثم إعادة إنتاج وإبداع مشروع عربي، تكاد تكون هذه المقولة موضع إجماع التيارات والاتجاهات والمؤسسات والشخصيات المشتغلة بالنهضة.

يتناقض الموقف الرافض لاستيراد الفكر مع ذاته وينخره الاضطراب في الصميم إضافة إلى أنه مشروع عدمي. وقد ظل الفكر العربي الحديث مرتبطًا بنيويًّا بالتراثيْنِ العربيّ الإسلاميّ والتراث الأوربيّ، وذلك بحكم الاستمرار التاريخي والتواصل السياسي والجغرافي مع المراكز الإسلامية الغربية الكبرى، لكنه أيضًا لم ينفتح عليهما على نحو نقدي يمنحه أدوات الحداثة، ويمكنه من تجاوز التخلف الموروث من عصور الانحطاط، وظل يتعامل مع التراثيْنِ محكومًا بعقد تمنعه من الاستيعاب الإيجابي، وتكوين وعي عصري فعّال. فلئِنْ كانت الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية متمحورة حول العلاقة بين الله والعالم والإنسان، ولئن تمحورت الفلسفة الأوربية الحديثة حول العلاقة بين الذات والموضوع، فإن الفكر العربي الحديث ظل يدور حول الموقف من التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي الحديث، ويتمحور حول إشكالات العلاقة معهما.

يمكن القول: إن الفكر العربي الحديث، في علاقته بالفكر الغربي الحديث، يتأرجح بين ثلاثة مواقف رئيسية: الموقف الاستشراقي، وموقف الاستشراق المعكوس، والموقف الاستغرابي. الموقف الاستشراقي هو الموقف الذي ينطلق من مسلمات المؤسسة الاستشراقية الغربية ومقولاتها الأساسية بصدد الغرب والشرق كليهما. إنه موقف ممثلي الاستعمار الغربي من العرب في الثقافة العربية الحديثة. وهو ليس نابعًا من خبرة العرب بالغرب بقدر ما ينبع من مطامع الغرب في العرب وديارهم. ومع ذلك، فإن هذا الموقف كبير الأثر في الوسط الفكري العربي الحديث.

والاستشراق المعكوس هو موقف يقسم التراث العربي الإسلامي إلى جوهر أصيل مقدس برمته، وإلى دخيل مدنس مصدره أعداء الأمة الأزليون والأبديون. ولا يعرّف هذا الدخيل على أساس واقعه الفعلي المدروس، إنما يعرّف سلبًا بوصفه النقيض الكامل للجوهر المقدّس. فلا حاجة لمعرفة هذا الدخيل ومصدره معرفة واقعية بدراستهما علميًّا، فهو مجرد النقيض الشيطاني للجوهر المقدّس المعروف مسبقًا. هناك إذًا افتراض مسبق بمعرفة مسبقة ورفض مسبق لكيان نقيض.

وهناك الموقف الاستغرابي بما هو نقيض الاستشراق، وينطلق هذا الموقف من الإدراك التاريخي للجماهير العربية للغرب بوصفه خصمًا متفوقًا، تمكن بانطلاقته الحداثوية اللانهائية الطابع ليس فقط من السيطرة على العالم، إنما أيضًا من الهيمنة ثقافيًّا عليه وإعادة تركيبه بما يحقق مآربه. لذلك، يسعى أصحاب هذا الموقف إلى معرفة الخصم باستيعاب فكره نقديًّا،

بوصف هذا الفكر ثورة على آلاف السنين من أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وتعبيرًا عن الرأسمالية في اندفاعتها المركزية. ويدرك المستغربون أن وعيهم في حاجة إلى تأهيل وتثوير حتى يتمكن من ممارسة الاستغراب، أي استيعاب الفكر الغربي الحديث نقديًّا؛ لذلك فهم يدركون أن الاستغراب يشكل مغامرة فكرية مُمِضَّة وثورة ثقافية دائمة تفكك الوعي العربي السائد وتعيد تركيبه باستمرار. والغرض من ذلك هو بناء عقل حركة التحرر القومي العربية وتملك هذه الحركة الأدوات الفكرية التي تمكنها من الانفتاح على الحقبة الحديثة والواقع الذي تعيشه بالفعل من جهة، وعلى تراثها الممتد في أعماق التاريخ من جهة أخرى.

الواقع أن الاستغراب في سيرته وتشكله ليس سوى معركة تحديث «الإنتلجنسيا» العربية ورفع وعيها وممارساتها إلى مستوى تحدي العصر؛ تلك المهمة التي عدّها ياسين الحافظ الشرط الأساسي والجوهري للانتصار في معركة الاستقلال والتحرر القومي.

• هل يمكن ملاحظة علاقة بين انحسار الفلسفة وصعود التطرف؟ هل تصلح الفلسفة للتعبئة أو العمل لأجل حركة علمية وإصلاحية في مواجهة التطرف؟

■ مؤكد بالطبع أن انحسار الفلسفة مرتبط بصعود التطرف والعنف؛ وسواء كان هذا الارتباط سببيًّا أو ظرفيًّا، فإن الحاجة إلى الفلسفة كبيرة في التعليم والتفكير والتنشئة، لكن الحركة الفلسفية العربية تعاني التهميشَ والانحسار، ومشروعات الثقافة العلمية أيضًا تواجه تحديات كبرى تهدد استمرارها ووجودها. ورغم ما يبدو في شبكات الإنترنت والتواصل الاجتماعي من فرص كبرى للتعليم والتثقيف والمشاركة في التشكيل العلمي والفلسفي للأجيال والناشئة، فإن الحال يبدو غير ذلك، بل إن الشبكات تكرس الفوضى والشائعات والتطرف، وتبعد فئة كبرى من الأجيال عن التعليم الجاد والفكر الرصين.

• أخيرًا. دكتور هشام، هل ترى في الأحداث الأخيرة منذ انهيار الاتحاد السوفييتي ثم الأزمة المالية العالمية الكبرى في عام ٢٠٠٨م والأحداث التي عصفت بالدول العربية وسُميت الربيع العربي تحولات إيجابية أم سلبية؟ هل غيرت أفكارك أو أنشأت رؤية جديدة مختلفة؟ هل أنت متفائل؟ هل أسهمت الحركة العلمية في مضمون الوعي الاجتماعي والديني؟ وفي تشكيل الحركات التحررية والنهضوية العربية؟

> **الاستغراب في سيرته وتشكله ليس سوى معركة تحديث «الإنتلجنسيا» العربية ورفع وعيها وممارساتها إلى مستوى تحدي العصر؛ تلك المهمة التي عدّها ياسين الحافظ الشرطَ الأساسي والجوهري للانتصار في معركة الاستقلال والتحرر القومي**

■ يبتسم الدكتور هشام ابتسامة تشي بالإجابة وتكاد تُغنِي عنها،.. ويقول بأسى: نعم. هزمت الثورات العربية وأحبطت، حتى الأزمة المالية العالمية وإن كانت هزيمة النيوليبرالية الرأسمالية، فإن المشروع العربي التقدمي ما زال ممعنًا في الهزيمة، وكانت الحراكات العربية التي صعدت منذ نهاية عام ٢٠١٠م كارثة على العرب، وصرنا نشعر بالخوف على جميع الدول العربية حتى التي نختلف معها من الضعف والتهديد والمؤامرات على وَحْدتها ومواردها، وصارت سلامة الدول العربية هدفًا ضروريًّا للحفاظ على استمرار وجود العرب وفرصتهم المستقبلية في الإصلاح، لكننا لا نملك سوى أن نواصل العمل فيما نعتقد أنه الحل الصائب والأفضل، وهي حلول بطبيعتها تحتاج إلى وقت وصبر، وبخاصة أن الحركات الفلسفية والعقلانية والعلمية تعرضت للتهميش والضمور، فقد هزم العقل العربي منذ القرن الثالث عشر الميلادي أربعة قرون من الصعود السريع الباهر، ثم ثلاثة قرون في صعود متعثر ومصحوب بالتراجع والفشل، لكنه في المحصلة هزم نهائيًّا، وهزمت حركة النهضة التي بدأت في القرن التاسع عشر وتواصلت حتى منتصف القرن العشرين، ثم هزمت الحركة التحررية التي صعدت في القرن العشرين وبلغت أوجها في أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، وفي ذلك فإن العمل النهضوي يحتاج إلى وقت وعمل كبير حتى يكون على مستوى من الكفاءة والتأثير.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة





يرى أن العالم المفتوح يتحول أكثر انغلاقًا وأقل ازدهارًا

فرانسيس فوكوياما:

التهديدات الأكثر مكرًا ضد الليبرالية تأتي من داخل الدول الديمقراطية

ترجمة وتقديم: **عبدالعالي دمياني** مترجم مغربي

أجرت جريدة لوموند الفرنسية في ملحقها الفكري عدد ٢٢٨٣٨ حوارًا مع الكاتب السياسي الأميركي الشهير فرانسيس فوكوياما حول التحولات الكبرى، التي يشهدها العالم اليوم، وفي قلبها بداية نهاية الهيمنة الغربية وصعود قوى دولية جديدة مثل الصين والهند. في الحوار يرى فوكوياما أن النموذج الليبرالي الغربي مهدد في عقر داره بأوربا والولايات المتحدة الأميركية من طرف المد الشعبوي، الذي أحيا «الهويات الوطنية القاتلة»، ويستهدف في العمق أسس الديمقراطية الغربية متجسدة في سيادة القانون ودولة الحق واستقلالية العدالة. اشتهر فرانسيس فوكوياما بكتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الذي أثار ضجة كبرى عبر العالم عند صدوره عام ١٩٩٢م، إلا أنه عاد ليراجع الكثير من أفكاره وأطروحاته في كتبه اللاحقة من قبيل «بعد المحافظين الجدد: أميركا في مفترق الطرق»، و«النظام السياسي والاختلال السياسي»، ثم «الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الكراهية».
فيما يلي ترجمة للحوار

• شُيدت الديمقراطية الليبرالية في غضون سيرورة تاريخية كاملة بالاستناد إلى عصر التنوير الأوربي. وقد قُدمت غالبًا بوصفها أفضل الأنظمة السياسية الممكنة، أو أقلها سوءًا. هل تعتقد أن هذه الحركة كونية؟

■ لم تكن الديمقراطية الليبرالية قط قيمة كونية. في الغرب، ظهرت بالفعل منذ قرنين بوصفها لحظة تاريخية. إذا ما نزعت نحو الكونية فبسبب أنها غدت شيئًا فشيئًا مرغوبة ما دامت المجتمعات صارت حديثة وغنية، ومواطنوها يبحثون عن أعلى مستويات العيش الرغيد اقتصاديًّا وعن الحرية الفردية. بعجالة، التنظيم السياسي لعالمنا تطور عبر عدد من الحقب التاريخية، مرورًا بالمجتمعات المنظمة في عصبات وزمر، ثم في قبائل، ثم في أمم، بعدها في دول استبدادية، وأخيرًا في دول الحق الخاضعة للقانون والمسؤولية الديمقراطية. الحياة الاقتصادية هي الأخرى تغيرت: لقد انتقلنا من حياة الصيد وجني الثمار إلى الزراعة المعيشية، ثم إلى أنشطة الصناعة التقليدية والتجارة، وأخيرًا إلى ميلاد وتوسع العالم الصناعي.

تبين الدراسات أن الساكنة، بوصولها إلى مستوى مرتفع في الرخاء والتعليم، تثمن عادة الحكومات المنتخبة والمسؤولة أمام مواطنيها. هذا الاتجاه التاريخي، الذي وصفته في «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، يبقى صحيحًا اليوم في العديد من البلدان، وإن كنا نشهد حاليًّا «انحسارًا في الديمقراطية»، التي نتحدث عنها. والدليل على وجود أمل كوني تقريبًا، للعيش في ظل مجتمعات ديمقراطية لـ«نهاية التاريخ»، يتمثل في أن ملايين الأشخاص، يحاولون، كل سنة، الهروب من البلدان المأزومة، الفقيرة والاستبدادية، من أجل الالتحاق بالمجتمعات الليبرالية في أميركا وشمال أوربا. هؤلاء الناس «يصوتون بأقدامهم» لفائدة نمط الحياة المقترح من طرف ديمقراطياتنا المزدهرة، حيث الأطفال يَلِجُون إلى التربية والتعليم، ويَجِدُون، بعد بلوغهم سن الرشد، العمل عمومًا، ويطورون مواهبهم، سواء كانوا رجالًا أو نساء.

يبقى أن الديمقراطية عرضة للتأويل بصورة مختلفة تبعًا للثقافات والدول. مفاهيم الهوية الجماعية تتباين، مثلها مثل مفهوم روابط القرابة والعائلة، واحترام سلطة الدولة، ودرجة الصرامة في حرية التعبير، إلخ. عن كل هذه المسائل، تقدم الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا ثقافات سياسية شديدة الاختلاف. فضلًا عن ذلك، عدد من الديمقراطيات الليبرالية، كما شاهدنا، تعيش اليوم في أزمة، مع مستوى عالٍ من الفساد، وتلاعب في الانتخابات، وانتهاك صارخ للحقوق الفردية ودولة القانون. هذا يعني، أنْ ليس من الثابت أن هذا الصعود لعدم التسامح والسلطوية يخلق مجتمعات سعيدة وأكثر استقرارًا على المدى الطويل. في هذا الصدد، يبدو لي أن الديمقراطيات لم تزل تقاوم...

الهويات الجماعية وتعبيراتها

• عنوان كتابك الجديد «الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الكراهية»، يبدو مؤشرًا على أنك تنوي مواجهة سؤال الهوية المخدوشة من الشعبويين. كيف تحلله؟

■ في كتاب «الهوية..» أحلل كيف أن الاعتراف، الذي يتلقاه كل واحد منا بصفته مواطنًا مساويًا لأي مواطن آخر، محميًّا عبر حقوق الديمقراطية الليبرالية، ليس كافيًا للاستجابة للمطلب الشعبي بالاعتراف بالهويات الجماعية وتعبيراتها السياسية. لقد ظهرت السياسة الهوياتية والحاجة إلى الاعتراف في اليسار عندما شرعت مختلف الأقليات -الأميركيون من أصل إفريقي، والسكان الأصليون، ورابطة الاندماج الاجتماعي، والمعوقون الأميركيون، وجماعات أخرى- في التنصيص على حقوقها وحاجاتها إلى الاعتراف. اليوم، تعبر هذه السياسة الطائفية عن نفسها بقوة في صفوف اليمين؛ إذ يرى الأميركيون البيض أنفسهم عبر هذا المنظور الهوياتي، ويطالبون هم أيضًا بالاعتراف.

نسخة قريبة من هذه الحركة المطالبة بالاعتراف توجد بفرنسا وأوربا. في اليسار، جرى التشكيك في الديمقراطية الغربية من خلال سياسة هوياتية للأقليات مثل الدفاع عن المهاجرين - التي عوضت، بالنسبة لليسار، الدور الذي لعبته أمس البروليتاريا، المعتبرة كضحية رئيسية للنظام الرأسمالي. هذه السياسة أثارت رد فعل مضاد من اليمين، الذي يبحث عن إعادة الاعتبار إلى نسخة قديمة للهوية الفرنسية والأوربية مؤسسة على الانتماء العرقي والديانة المسيحية. هذا الانزلاق لأجوبة اقتصادية وقانونية نحو حلول هوياتية ليس ملائمًا للديمقراطية الليبرالية والمجتمع المنفتح: إننا ننظر في الأغلب إلى الهويات كما لو أنها متجذرة وجامدة في قواعد ثابتة أو في البيولوجيا...

> **ضِدّ التحليلات الكلاسيكية حول التحديث والثراء، التي لوحظ أنها تفضي عادة إلى الديمقراطية، فإن الطبقة الوسطى الصينية الجديدة لا تعبر، في الوقت الحاضر، عن مطلب ديمقراطي قوي، ولا تطالب باكتساب حريات فردية أكثر**

• في هذا العمل، تثير إمكانية إعادة تحديد المفهوم الجامد للهوية الوطنية. ماذا تعني بذلك؟

■ علينا أن نعود من جديد إلى مفهوم هوية وطنية شاملة، نعدُّها قاعدة مجتمع ديمقراطي؛ إذ يستطيع أناس مختلفون العيشَ والعملَ معًا. تاريخيًّا، كانت الهوية الوطنية القوية مرتبطة بالنزعة القومية العدوانية، التي دمرت أوربا في القرن العشرين. غير أن الهوية الوطنية تستطيع أيضًا أن تكون مؤسسة على المبادئ الديمقراطية الليبرالية. مفاهيم الهوية الوطنية الأكثر فعالية، سواء في الولايات المتحدة الأميركية أو في فرنسا، كانت قائمة على المبادئ الدستورية والجمهورية، التي توحد كل المواطنين حول مجموعة مشتركة من المثل العليا: مثل اللائكية والحريات الفردية.

في المقابل، تؤدي السياسة الهوياتية التي تحافظ على الاختلافات الثقافية والطائفية، دائمًا تقريبًا، إلى تعارضات مع المبادئ الديمقراطية، عِلمًا أن كل التقاليد الثقافية ليست متوافقة مع الديمقراطية الحديثة. كل أولئك الذين يتطلعون إلى بقاء الديمقراطية الليبرالية عليهم اليوم تشجيع ثقافة وطنية منفتحة وشاملة، قائمة على المبادئ المؤسسة للمساواة والحرية المحددة في عصر التنوير الأوربي، ثم البحث عن استيعاب الوافدين الجدد في قلب هذه الهوية الوطنية.

الإثراء تحت سيطرة الحزب

• في عام ٢٠١٤م، بعد ٢٢ سنة على إصدار كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، أصدرتَ كتاب «النظام السياسي والاختلال السياسي»، تصف فيه من منظورك

الأسسَ الجوهريةَ الثلاثة للديمقراطية، قبل ملاحظة أنها مهددة في كثير من البلدان...

■ اليوم، المبادئ الكبرى للديمقراطية الليبرالية -دولة موقرة من أجل خدماتها العمومية، مبدأ أسبقية القانون واستقلالية سيادة القانون، المسؤولية الديمقراطية للسلطة- مُساء إليها ومهددة عبر أنظمة مختلفة، في بلدان عدة. التهديد الأول يأتي من الصين حيث تقدم دولة متسلطة للعالم، منذ المؤتمر ١٩ للحزب الشيوعي الصيني [أكتوبر ٢٠١٧م]، نموذجًا تناوبيًّا يجمع بين نظام استبدادي للحزب الوحيد ونظام اقتصادي شبه رأسمالي.

ضِدّ التحليلات الكلاسيكية حول التحديث والثراء، التي لوحظ أنها تفضي عادة إلى الديمقراطية، فإن الطبقة الوسطى الصينية الجديدة لا تعبر، في الوقت الحاضر، عن مطلب ديمقراطي قوي، ولا تطالب باكتساب حريات فردية أكثر. يبدو أنها ترضى بالعيش والإثراء تحت سيطرة الحزب. في الوقت نفسه، ينمو تأثير السياسة الخارجية الصينية ونموذجها بقوة أكبر في كل بحر الصين الجنوبي، بإندونيسيا، وماليزيا، والفيلبين، وسنغافورة، وتايوان، وفيتنام...

● لكن، أليست الديمقراطية الليبرالية مهددة أيضًا في العديد من الدول الديمقراطية؟

■ في الواقع، التهديدات الأكثر مكرًا ضد النموذج الليبرالي تأتي من داخل الدول الديمقراطية حيث يستغل الساسة الشعبويون المشروعية، التي يحصلون عليها في أثناء انتخابات حرة، لتقويض الأساسين الأولين للديمقراطية: سيادة القانون، التي يلتفون عليها، ومؤسسات الدولة، التي يفسدونها. انظروا إلى ما يقع اليوم في هنغاريا، في بولونيا، في تركيا، من دون نسيان الولايات المتحدة الأميركية. في هنغاريا، صرح فيكتور أوربان علانية في يوليو ٢٠١٤م أنه يسعى لتشجيع ديمقراطية «غير ليبرالية»، وهو ما يعني أنه يرفض أسبقية القانون والحق الذي يحمي المواطنين بصرف النظر عن قرارات الحزب المسيطر. تطور مماثل يقع في بولونيا، حيث أعلن حزب «القانون والعدالة» عن إصلاح دستوري يتعارض مع معاهدات الاتحاد الأوربي، يسمح له بمراقبة سير العدالة مع مناصريه، مُقوِّيًا رقابة الجهاز التنفيذي على الجهاز القضائي. في الولايات المتحدة الأميركية، يسعى الرئيس دونالد ترمب إلى تقويض الثقة في استقلالية العدالة

يستغل الساسة الشعبويون المشروعية التي يحصلون عليها في أثناء انتخابات حرة، لتقويض الأساسيْنِ الأولين للديمقراطية: سيادة القانون، التي يلتفون عليها، ومؤسسات الدولة، التي يفسدونها

وفي تطبيق القانون حتى يحمي نفسه وعائلته ضد أي شكل من المتابعة القضائية...

نهج النقضقراطيا

● تقدمت بفكرة أن الديمقراطية والنظام السياسي الأميركي يمر بأزمة خطيرة. هل يمكنك أن تحدثنا عن هذا الموضوع أكثر؟

■ أرى مُحرِّكين اثنين للموجة الشعبوية التي تنتشر في الولايات المتحدة الأميركية منذ سنوات عدة. المُحرِّك الأول اقتصادي. فقد حملت العولمة معها في الأعوام الأخيرة نموًّا كبيرًا استفادت منه أقلية تنتمي أساسًا إلى نخبة الجيل السابق. في هذا الوقت، عايَنَ العديد من العمال الأميركيين دخلهم الحقيقي يتجمد أو يقلّ. وقد صاحَبَ هذا الترديَ الاقتصاديَّ تدهورٌ اجتماعيٌّ كبير: كثير من الأسر يرعاها عائل وحيد بدخل قليل، وباء استهلاك الأفيون المفجع، ارتفاع معدل الجريمة...

المُحرِّك الثاني سياسي. فقد انفرط نظام التوازن الكلاسيكي بين السلطات وأنتج نهجًا أسمِّيه «النقضقراطيا» (أو الفيتوقراطيا Vétocratie) للقرار؛ أدى إلى شكل من الشلل والعجز السياسي. لقد أصبح من السهولة بمكان لجماعات ذات مصالح منظمة وممولة بشكل جيد أن تعطل كل المبادرات السياسية التي ترفضها. هذا التعطيل يتضافر مع درجة التقاطب السياسي الحادة، وهو ما يفضي إلى عدم فاعلية مزمنة للكونغرس في تنفيذ كل التشريعات، التي حصلت مع ذلك على دعم الأغلبية الشعبية. كل عام، نشهد استعراضًا لشل القوة حول خيارات أساسية مثل تحديد الميزانية الفيدرالية، يمنع الحكومة من العمل. هذه الوضعية تسهل الاستيلاء على السلطة من زعيم قوي، وحده يستطيع أن يكسر «النقضقراطيا» من أجل فرض قراراته.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com





فيصل دراج
ناقد فلسطيني

وكانوا يقولون:

الشمس تشرق يا رفيق!

في ماضٍ ابتعد، كنا نذهب أيام الجمعة إلى بوابة الصالحية في دمشق، نلتقي باعة كتب قديمة، ونتصفح مجلات تفترش الأرصفة. كان صديقي الكردي، الناحل الذي يميل إلى الصمت، يحدق في المجلات طويلًا إلى أن تقفز يده إلى مجلة متقشّفة الغلاف، صفراء الورق كأنها بالية تدعى: الطريق. يخون عندها صمته ويردّد فرحًا: «الشمس تشرق يا رفيق!». ويشتري أعداد المجلة المنزوعة الغلاف، ويهدينا عددًا. أسس هذه المجلة المهندس اللبناني أنطون ثابت ١٩٤١م، وحملت على عاتقها الهجوم على الفاشية والدفاع عن الاتحاد السوفييتي وتبني شعار الاشتراكية. وكان يكتب فيها بأسلوب أنيق أديب ذائع الصيت يدعى: رئيف خوري، كان عليه أن يختار عام ١٩٤٨م بين الولاء لفلسطين ورفض موقف الاتحاد السوفييتي، واختار فلسطين مواجهًا «أممية مفترضة».

حين وصلت بيروت عام ١٩٧٤م، بحثت عن مكتب مجلة الطريق استقبلني إنسان أنيق متعثّر الكلام، كما لو كان يعتذر عن فعل مسيء لم ينتبه إليه. قال: أنا نزار مروّة «مسؤول المجلة إلى حين»، أعطاني عددًا أخيرًا، قفزت إليه يدي مثلما فعلت يد صديق راحل، ذات مرة. كان الغلاف مختلفًا شكلًا وإخراجًا وورقًا عمّا كان، لا صفرة في أوراقه ولا ما يشير إلى «البلى». تحدث رئيس التحرير «المؤقت» عن انفتاح المجلة على قضايا الأدب والفن والثقافة ودخل، وهو المربِك المرتَبك، إلى عالم الموسيقا العربية والغربية، كما لو كان من أهل الاختصاص. سألته: «هل هناك من موسيقا ملتزمة، وكيف يكون دارسها ملتزمًا؟»، قال: «الفن قيد، وأهم شروط الفن ليس الحرية بل القيد؛ إذ من دون ضوابط ومن دون قواعد لا وجود للفن». لمح في وجهي دهشة، فتابع: «أتحدث عن قيود الصنعة، أما الالتزام الحقيقي فلا يعرف القيود». عرفت لاحقًا أن نزارًا عالِم في الموسيقا، ترك بعد رحيله المبكر دراساتٍ متعددةً، أشرف على إصدارها المفكر السياسي كريم مروّة، الذي بذل جهدًا متواترًا كي تبقى مجلة الطريق على قيد الحياة. وعرفت أيضًا أنه ابن المفكر الشهير حسن مروّة.

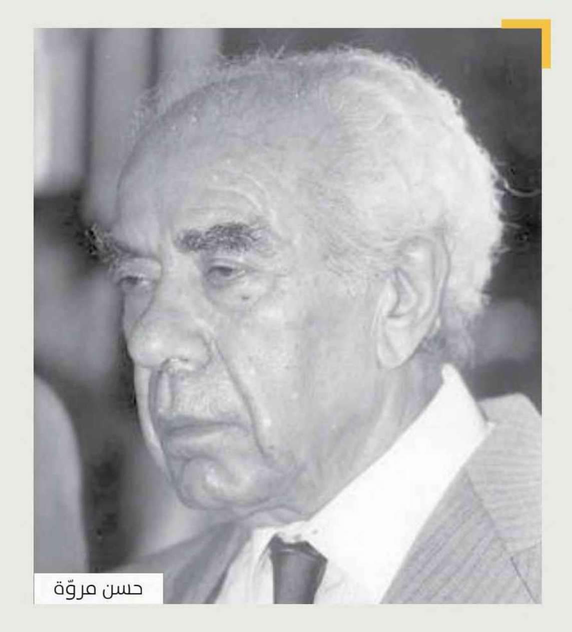
حوار القيد والحرية

أعادني حديث نزار مروّة عن حوار القيد والحرية إلى قول الإيطالي أنطونيو غرامشي: «الفن معلم من حيث هو فن لا فن معلم». حين طرحت سؤال دور الأدب والفن على «والد نزار»، بعد أن زرته في بيته أجاب بصوت هامس: «شعاري دائمًا وحدة المعرفة والصالح العام». كان البيت، القريب من «الرملة البيضاء» المحاذية للبحر، مزيجًا من التقشف والأناقة، أخذني إليه محمد دكروب الذي أشرف مع الأستاذ حسين مروّة، في نهاية خمسينيات القرن المنطوي، على مجلة قصيرة العمر، واسعة الأثر عنوانها: «الثقافة الوطنية»،

عبّرت عن «توصيات مؤتمر الأدب العربي»، الذي انعقد في دمشق عام ١٩٥٤م.

كان مروّة الأب، حين التقيته المرة الأولى، جاوز السبعين، وراؤه تاريخ كتابي في لبنان والعراق، معتدل القامة وأنيق من غير متكلّف، يضع نظارة طبية، يشي وجهه بعمره، حنون الملامح كعجوز قرويّ كثير الأحفاد، وله دراسات شهيرة عن الواقعية. سألته: «هل يبدأ الأديب من الواقع أم من الواقعية»؟ كان في كلامه البسيط ينفي ما هو أحادي ونهائي، وفي صوته الخفيض ما ينكر الإجابات المغلقة، يتكئ على كلمات مختصرة تستهل بفعل «أظن»، تتبعه ربما، ويتلوها «من الجائز»، ويكملها «من المحتمل...» إلى أن ينفجر محمد دكروب ضاحكًا ويقول: «لعل وعسى أو لعسى»، وينظر إلى نزار مروّة، الذي يتأبط خجله صامتًا، ويقول: «من الأرجح».... لم يكن هؤلاء المثقفون يؤمنون بالاختلاف، بقدر ما كانوا يردون عن أنفسهم تهمة «الانغلاق»، أو ما كان يدعى: الدوغمائية.

أذكر اليوم عن حسين مروّة الذي اغتاله الفكر المتعصب في ربيع عام ١٩٨٩م، صفتين: التهذيب الفائق الذي يحض على السلوك المهذب، والتسامح إلى حدود الإحراج، كما لو كان يقول: لا يتعرّف المثقف بثقافته، واسعة كانت أم محدودة، بل بسلوك مثقف. وفعل «ثَقُفَ» يعني صقل بلغة العرب. من حق الأديب الراحل عليّ أن أسرد حكايتين: نشر في جريدة النداء، في شتاء ١٩٧٨م، ربما، مقالًا عنوانه: العلم والأدب، فصل فيه بينهما فصلًا متعسفًا، أو فصلًا لم أرضَ عنه، دفعني إلى الرد عليه. كان في ردي شيء من الحقيقة، وكان فيه أكثر أشياء من التطاول والادّعاء، حمل بعض «الأنصار» على رد عنيف أقرب إلى التنديد. في مقابل ذلك اتصل بي الأستاذ مروّة وقال: «في مقالك طزاجة فكرية جديرة بالحوار والاعتراف». نقدت بعد ذلك، مفهومه للواقعية في دراسة نشرت في مجلة «الكرمل» . ١٩٨١م - اتصل بي بعدها، وقال: «طلب مني معهد الإنماء العربي دراسة عن الواقعية، واقترحتك بديلًا عني، فأنت تحمل أفكارًا جديدة». تعامل حسين مروّة معي بمعيار الأبوّة والخبرة والمسؤولية والرضا المرتاح عن الذات. كان قد أنجز كتابه الكبير «النزعات المادية في الإسلام»، الذي أثار حوارًا واسعًا، وأعطاه موقعًا رائدًا في مجاله.


حسن مروّة

> **أذكر اليوم عن حسين مروة الذي اغتاله الفكر المتعصب في ربيع عام ١٩٨٩، صفتين: التهذيب الفائق الذي يحض على السلوك المهذب، والتسامح إلى حدود الإحراج، كما لو كان يقول: لا يتعرّف المثقف بثقافته، واسعة كانت أم محدودة، بل بسلوك مثقف**

ضوضاء ضاحكة الكلمات

كانت ابتسامته تسبقه إنْ اقترب غدت قهقهةً، فإن وصل أصبحت ضوضاءَ ضاحكة الكلمات، أو «ضحكًا من الروح مليئًا بالعافية»، بلغة رئيف خوري. كان دائم الضحك ومستقر الهموم ويدعى: محمد دكروب. ربطتني به صداقة منذ أن أصبح مسؤولًا عن مجلة الطريق في منتصف السبعينيات الماضية حتى فارقها، أو فارقته. «استكتبني» كثيرًا، مرة بإلحاح ومرات «بالمؤنة»، بلغة اللبنانيين. وتآلفت مع نقده وتقويمه وصرت أسأله: «كيف المقالة يا أبونا»، ويجيب: «ستصبح يومًا أبًا لي ولكن أكثر وسامة، ولا أنصحك بالعمل في مجلة فقيرة، فالعمل فيها يكسر الظهر ويرهق العينين».

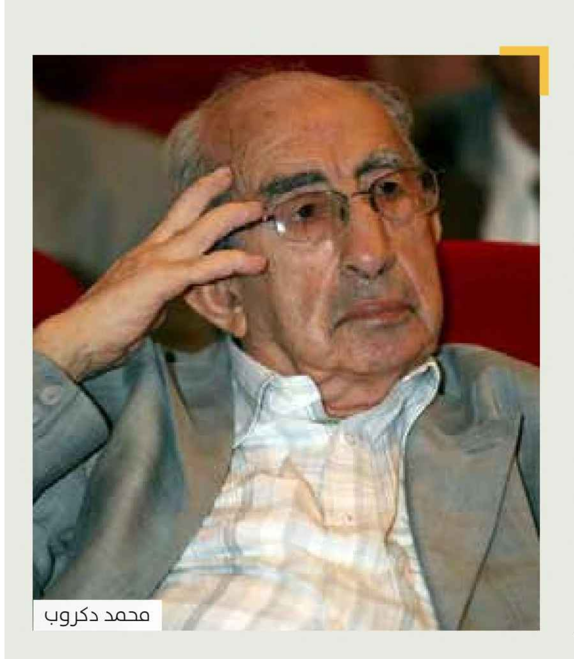
وُلد محمد دكروب عام ١٩٢٩م في مدينة صور، وترك

المدرسة قبل نهاية المرحلة الابتدائية، وأصبح كاتبًا معروفًا. دعاه أهل بلدته «ابن صور العصامي»، زاول مهنًا عديدة مثابرًا على القراءة، ودعا نفسه وهو يعمل في مجلة الطريق «سمكري الأدب»، يقوم بالقراءة والتصحيح والتنقيح والإخراج ومتابعة المطبعة والاستكتاب ومتابعة مستكتبين «متبرعين»، يلبُّون، «السمكري الأنيس» قبل رسالة مجلته. بدأ حياته «سمكريًّا» في دكان أخيه، يصلح كل شيء ويقرأ في أوقات الفراغ كتب مصلحين أقنعوه برسالة الأدب، سرد حياتهم حين أحسن الكتابة في كتب متعددة: «خمسة روّاد يحاورون العصر، شخصيات وأدوار، الذاكرة والأوراق، وجوه لا تموت»... كان يكتب ويتذكر «وجوهًا» حاورها، لا تبدأ برئيف خوري ولا تنتهي بمهدي عامل، تسعفه رسائل قديمة من زمن «الثقافة الوطنية»، أرسلها إليه: يوسف إدريس ونجيب سرور ومحمود أمين العالم...، ولقاءات مع محمد مهدي الجواهري ولطيفة الزيات وغسان كنفاني و«شعارات حسنة الضوء والقيافة»،... وكثيرًا ما كان يستعيض عن فعل «نلتقي» بفعل «نتياءس»، وكان رغم ضحكه المتدفق محقًّا في يأسه. أدمن على ضحك خارجي وأسًى داخلي حتى رحل عام ٢٠١٣م.

كان مثل كثيرين منا دائم الحديث عن «مشاريع جليلة» قادمة، أجهدته وأرهقت غيره وسقطت في سبات عميق. حدثني أكثر من مرة عن مشاريعه الروائية: «أنا الآن بصدد إكمال رواية بدأها صديقي محمد عيتاني قبل أن يموت»، «وأنا الآن بصدد رواية عن ازدهار وموت ساحة البرج في بيروت»، «وأنا الآن ألملم ذكرياتي في صور في رواية قبل أن تغيب الذاكرة...». كانت وراءه أزمنة واضحة وأمامه زمن من غبار أحنى ظهره وأضعف بصره وأبطأ خطوه، وأبقى أوراقه عن طه حسين قريبة من الشلل. حين كنت أشاكسه عجوزًا سائلًا: «الشمس تشرق يا رفيق؟»، كان يجيب بضحك هامد ويقول «الله يسامحهم». وتظل «هم» الشاكية معلقة في الفضاء. وبقيت هذه المعابثة قائمة بيننا حتى رحل. كانت تطارده قضايا الحياة اليومية، الموزعة على المرض والإحباط، وكان يطاردها بسخرية مريرة.

حكاية وحده بأسمائه الثلاثة

كانت ابتسامة دكروب تحتجب إن مرّ على اسم


محمد دكروب

> كثيرًا ما كان محمد دكروب يستعيض عن فعل «نلتقي» بفعل «نتياءس»، وكان رغم ضحكه المتدفق محقًّا في يأسه. أدمن على ضحك خارجي وأسى داخلي حتى رحل

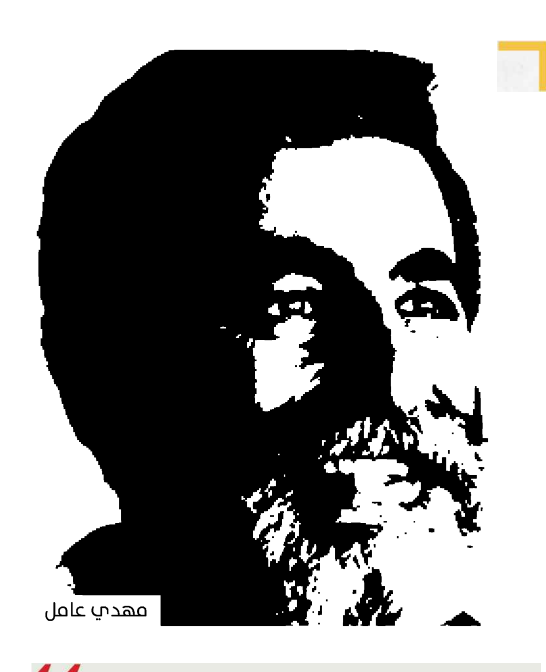
صديقه مهدي عامل، وجه آخر من وجوه مجلة الطريق ودعاة «ثقافة الصالح العام». كان الأخير حكاية وحده، غريبة مميزة غرابة أسمائه الثلاثة: مهدي يضعه على كتبه ودراساته، وحسن حمدان لتلامذته في الجامعة، وهلال بن زيتون، يوقع به قصائد متأملة يكتبها بعد عناء النهار واعتدال الليل، كما كان يقول. أراد في أسمائه المتعددة أن تكون له أكثر من حياة: حياة لمعرفة نظرية تضبط حركة الكون، وحياة لتلاميذ ثائرين يدفنون القديم، وحياة للورد والأغاني ومؤانسة الأصدقاء. استعاض دكروب عن فعل التقى بفعل تياءس، وجعل مهدي عامل من اللقاء مؤانسة، كما كان يقول، قبل أن تنهي حياته رصاصة أخرى، في مايو ١٩٨٩م، وهو يركض صباحًا على شاطئ البحر. كان قد جاء إلى دمشق قبل شهرين وشيّع حسين مروة بكلمات مدوِّية: «استنصرته قضيته فنصرها، وسننصر قضيته كما نصرها». ولم

ينتصر في النهاية إلا الموت، الذي تسلل إلى حسين مروّة في بيته وسابق مهدي على شاطئ البحر وأخذ مكانه في السباق.

أنجز مهدي دكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون، وحمل معه لحية سوداء ورجع إلى بيروت، كتب وساجل وانتقل من اجتماع إلى آخر بلحية رمادية، وخرج بكتاب مقاتل: «نمط الإنتاج الكولونيالي»، وحّد فيه بين التحررين الوطني والاجتماعي، وآمن «بصناعة التاريخ». كان ممتلئًا بسحر النظرية، التي تشرح الواقع وتروّضه وتعيد صنعه، وتقيم علاقة دافئة بين المثقف الإيماني والتاريخ، كما لو كان الأخير مثقفًا متمردًا بدوره.

كأن يأتي قلقًا، يجلس ويمسح نظارته، ويقول بنبرة لبنانية جنوبية: «عندي كلمتين»، تتناسلان في حديث طويل ينقد إدوارد سعيد ويعرّج على أدونيس ويثني على صديقه المسرحي الجزائري كاتب ياسين، ويحاور الدكتورة يمنى العيد في قضايا النقد والرواية والأدب ويعد بدراسة شاملة عنها، ويعرض أفكارًا صائبة عن الطائفية والقومية والقضية الفلسطينية وقلق الأسلوب. فإن أجهده الحديث ترك اللغة العربية جانبًا وانزاح إلى فرنسية طليقة، تترجم شعر محمود درويش و«مصائب» حركة التحرر في العالم العربي ويقف، واعدًا، باستثناء الحديث مرة قادمة. ينظر إلينا ضاحكًا ويعتذر عن ضيق الوقت ويدعونا لتناول «الفراكة» في بيته، وهي طعام لبناني جبلي، قوامه برغل، كان يحسنه ويفتخر بإتقانه. سألت مهدي مرة: «هل ستشرق الشمس يا رفيق؟» وكانت الماركسية في أفول فأجاب: «النظرية تقول بذلك ولا تكذب».

حين دخلت مكتب مجلة الطريق للمرة الأولى عرّفني نزار مروة، في نهاية اللقاء، على وافد جديد، متميّز الصوت والنحافة، ضامر الملمح كثيف الشعر يدعى: إلياس شاكر أشرف على «الطريق» ذات مرة، وأشرف عليها في طورها الأخير، في مطلع الألفية الثالثة... قال في لقائي الأول معه: «سأعرفك على تحولات بيروت الثقافية»، وسار معي طويلًا في اللقاء الأخير وقال: «سأعرفك على تحولات بيروت التجارية». بقي كما كان، ثابت النحافة والالتزام، طلب مني دراسة عن رئيف خوري، وقال: احتفظت لك في مكتب المجلة بكتابين جديدين عن «رئيف». وأظن أن هذا الإنسان الرقيق


مهدي عامل

> **أنجز مهدي عامل دكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون، وحمل معه لحية سوداء ورجع إلى بيروت، كتب وساجل وانتقل من اجتماع إلى آخر بلحية رمادية، وخرج بكتاب مقاتل: «نمط الإنتاج الكولونيالي»**

المخلص لنحافته وأفكاره هو الذي أشرف على طباعة كتاب رئيف: «ثورة الفتى العربي»، الذي وجّه تحية إلى ثورة فلسطينية قديمة (١٩٣٦ - ١٩٣٩م)، اختنق صوتها بين أصوات أخرى. كان هؤلاء جميعًا، من دكروب إلى حسين مروّة ومهدي عامل، يرون في رئيف نموذجًا للفكر الحر وثبات الموقف، سقطت عليه، في الحقبة الستالينية، تهم كثيرة، رجمت رفيقًا للحقيقة.

تظل الذكريات الحالمة عزيزة على قلوب المهزومين. تعبر هذه الكلمات خاطري كلما تذكرت تلك المجلة المنزوعة الغلاف، التي أخذتها من صديق كردي ذابت عظامه في التراب. بعد غياب طويل عن دمشق، حملتني قدماي إلى بوابة الصالحية، باحثًا عن أطياف وصور وحقائق، نظرت حولي طويلًا، بقيت يدي ساكنة في جيبي، ولم أرَ إلا الأرصفة.



زهية جويرو
باحثة تونسية

دور المؤسسة التعليمية في مقاومة التطرف

تتّفق كل الدراسات المختصة سواء الإستراتيجية- الأمنية أو السوسيولوجية والفكرية على أن ظاهرة التطرّف وما نتج عنها من أعمال إرهابية لا يمكن أن تعالج بالاقتصار على الوسائل الأمنية- العسكرية. وقد بيّنت تجارب كثيرة أن الاقتصار على هذا النوع من المعالجة قد أدّى إلى نتائج عكسية، فالأفكار المتطرّفة تنمو وتزدهر في البيئات المغلقة، ومنها البيئة التي يهيّئها العمل السرّي الذي تعتمده الجماعات المتطرفة إستراتيجية تنظيمية، وفي هذه البيئة المغلقة نفسها وفي إطار العمل الحركي السرّي ينمو النشاط الإرهابي بمختلف مكوّناته بدءًا من التعبئة والتجييش وصولًا إلى العمليات العنيفة والدموية بشتى أشكالها. لقد ظلّت الكثير من الدول تتعامل مع حركات الإسلام السياسي وأطروحاته بمقاربة أمنية- عسكرية وبأساليب المنع والمصادرة والقمع على امتداد عقود، ولكنّ ذلك لم يقضِ على تلك الحركات ولم يحدّ إلا قليلًا من انتشار أطروحاتها بين صفوف فئات اجتماعية معينة، لم تخضع هي الأخرى للدراسة العلمية حتّى نتعرّف بوضوح ودقّة إلى العوامل الاجتماعية والثقافية التي تساعد أطروحات بعينها على الانتشار في صفوفها، والحال أن النظر الموضوعي السليم يقدر أنّها معادية لمصالح تلك الفئات نفسها المادية والرمزية معًا. إن هذه الأنظمة قد عمّمت أسلوب القمع والمصادرة على الجميع فلم تسمح للأطروحات البديلة بأن تقوم بالدور المطلوب منها في تفكيك أطروحات الإسلام السياسي التي تعدّ مغذّية للإرهاب، وفي بيان سفه ادعائها تمثيل الإسلام الصحيح الذي لم تدنّسه «جاهلية القرن العشرين» وحالت دونها وأن تمثّل الحصن الذي يحول بشكل صحيح من دون الانفراد بعقول فئات اجتماعية هشّة وتحويلها إلى وقود لبرامجها السياسية ولعملها الحركي الإرهابي.

صار من المعلوم أنه قبيل أحداث الحادي عشر من سبتمبر استشعرت الولايات المتحدة الأميركية الخطر الذي تمثله على مصالحها الجماعات المتطرفة التي انفلتت من عقالها وتجاوزت الحدود التي رسمتها لها وهدّدت بالانقلاب عليها بعد أن صنعتها وكانت هي الراعي الأول لها كما في حالة تنظيم القاعدة الذي تشكل من «المقاتلين الأفغان» المصنوعين أميركيًّا لمواجهة خصمها آنذاك الاتحاد السوفييتي بعد احتلاله أفغانستان، فاتّجهت نحو إنشاء مراكز بحوث إستراتيجية أو نحو توجيه ما هو قائم منها من أجل وضع الخطط لمواجهة ذلك الخطر ولإبعاده من مصالحها، وكان الغالب على النتائج التي توصلت إليها مراكز البحث هذه فكرتين رئيسيتين:

- السعي إلى حصر مجال حركة هذه الجماعات ومجال تأثيرها داخل حدود البلدان التي تنشأ فيها على خلفية أن هذه البلدان هي المسؤولة عن ظهورها وهي المطالَبة بوضع البرامج والخطط لكيفية التعامل معها، وهي كذلك التي يجب أن تتحمّل نتائج هذا التطرّف، أما مهمّة الولايات المتحدة المعلنة فمحصورة في استبعاد هذه الجماعات عن أراضيها وعن مصالحها الموزّعة عبر العالم، فضلًا عمّا هو غير معلن من خطط استخدام هذه الجماعات عند الحاجة إليها لحفظ مصالح الولايات المتحدة في المناطق الإستراتيجية من العالم.
- العمل على فهم أصول هذه الظاهرة وعلى تفكيك مرتكزاتها وبرامجها وما ترمي إليه من أهداف من أجل

وضع خطط لكيفية التعامل معها، وهو ما يفسّر التزايد الملحوظ في مراكز الدراسات الإسلامية خاصة والدينية عامة في الأغلب الأعمّ من الجامعات الأميركية.

وإذا كان لنا أن نستفيد من هذه الإستراتيجية التي وضعتها مراكز البحث بمختلف تخصّصاتها، فهو إثباتها أن أجدى مجال لمقاومة التطرف هو التعليم والبحث العلمي. أما التعليم، وبخاصة تعليم الآداب والإنسانيات والفنون والتعليم في المراحل الأولى والمتوسطة، فإنه يقوم على ضبط خطط وبرامج مناسبة لصنع عقل نقدي منفتح ولتمكينه من آليات الفهم والنقد من جهة، ولنشر ثقافة التنوّع والاختلاف والنسبية عبر موادّ بعينها وبرامج مختارة اختيارًا دقيقًا يقوم عليه مختصون في كل المجالات، وبتدريس الإسلام الوسطي المعتدل باستخدام المقاربات العلمية الجديدة، وإخراج الدراسات الدينية من احتكار المؤسسات التقليدية القائمة على التلقين والتقليد. إن المدرسة بكل مستوياتها هي الحلقة الأولى والأساسية في خطة مقاومة التطرف والإرهاب، ومن دون إدماج المدرسة في هذه الخطة واعتبارها الإطار والفاعل الأساسيين فيها، ستظل عقولُ الأطفال والمراهقين والشباب معرَّضة للاختطاف.

إلّا أن نجاح المدرسة في تحقيق الهدف الأساسي وهو إكساب العقول المعارف والمنهجيات التي تكسبها بدورها مناعة ضد كل أشكال التلاعب وضد كل الأطروحات المتطرّفة مهما كانت خلفيتها، يتوقف على توفير البرامج المناسبة والمختارة اختيارًا دقيقًا على قاعدة الأهداف والكفاءات المراد تمكين طلاب العلم منها. كما يتوقف على توفير الإطار القادر على تنفيذ هذه البرامج وعلى تبليغ هذه الكفاءات، وهو مطلب يحتاج إلى استعدادات وإلى إعداد مناسبين، ونرى أن هذا المطلب يجب أن يوضع ضمن إستراتيجيات تكوين الإطار التربوي، وأن توجد له المؤسسات المناسبة. وفي اعتقادنا أن بلداننا يجب أن تتوقّف عن توجيه الطلاب الأقلّ كفاءة إلى الشُّعَب التي تخرّج هذا الإطار، وأن تضع في حسبانها أن صناعة العقول -بوساطة التعليم والتربية والتثقيف- أهم وأخطر وأولى من كل سائر أنواع الصناعات، وأن عليها تبعًا لذلك أن تتخيّر لها أفضل الكفاءات، كما أنّ عليها أن تتوقّف عن حرمان التخصّصات التعليمية التي تخرّج الإطار التربوي من المخصّصات المالية الضرورية لتحقيق هذا الهدف. إن إيجاد مؤسّسات مختصة في تخريج هذا الإطار وتوفير الميزانية الضرورية لذلك وتهيئة المؤسّسات والبرامج العلمية المناسبة حلقة حيوية في إستراتيجية مقاومة التطرف وتفكيك أصوله وتعرية حقيقة صلته بالإسلام.

> **ظلّت كثير من الدول تتعامل مع حركات الإسلام السياسي وأطروحاته بمقاربة أمنية- عسكرية وبأساليب المنع والمصادرة والقمع على امتداد عقود، ولكنّ ذلك لم يقضِ على تلك الحركات، ولم يحدّ إلا قليلا من انتشار أطروحاتها**

الكفاءة النقدية والحصانة المعرفية

إن الأساليب التي تستخدمها الجماعات المتطرفة من أجل بسط سلطتها على العقول والخطط التي تسير عليها للوصول إلى هذه الغاية التي تعدُّها حلقة ضرورية من أجل الاستحواذ على السلطة في المطلق، لا يمكن مقاومتها إلا بتجنيد المدرسة لهذه المهمّة بإكساب العقول الكفاءة النقدية والحصانة المعرفية التي تتيح لها حدًّا من الاستقلالية ومن الموقف النقدي إزاء ما تدعى إليه. فضلًا عن ذلك على الهياكل والمؤسسات المعنية أن تضع خطة للاستمرار في تكوين الإطار التعليمي والتربوي وتأهيله الدوري لغايتين هما إكسابه الكفاءات والمعارف التربوية والبيداغوجية المتجدِّدة ومراقبة مدى التزامه بما هو مكلّف به. أما الحلقة المترابطة مع هذه الحلقة الأولى فهي فَتْحُ المجال كاملًا من أجل البحث والنشر وعدم الحجر على الأعمال العلمية مثل الندوات والمؤتمرات والمشاريع البحثية التي تتوافق مع إستراتيجية الدولة في مقاومة التطرف والعنف والإرهاب، وعدم الخضوع للابتزاز الذي تمارسه جماعات الضغط المتطرفة باسم حماية المعتقدات ومنع التعدّي عليها ومنع استفزاز الشعور الديني، ذلك أن هذا الخطاب هو الخطاب نفسه المؤسّس للتطرف والإرهاب؛ إذ من غير المفهوم أن تنساق الدولة التي ترفع شعار مقاومة التطرف والعنف في مثل هذا الخطاب وأن تستجيب له بأي شكل من الأشكال، والحال أنه يتأسّس على عدّ كلّ خطاب مخالف له في الأطروحات والفهم مستفزًّا للشعور الديني، ومن ثمّة ينتهي إلى تكفيره. إن جميع الأنظمة التي ترفع شعار مقاومة الإرهاب والتطرّف تعرف جيدًا ما هو مصدرهما

كما تعرف يقينًا من هي الجماعات التي تقوم أطروحاتها وأدبياتها على رؤى وتصورات ومواقف متطرّفة تشرّع العنف من أجل السلطة، كما تعرف ما الذي تستخدمه تلك الجماعات لشرعنة أطروحاتها ولحمل الناس على اعتناقها وللتجييش لخدمتها، بل إنها تعرف أيضًا من هي المجموعات والحركات التي تعتمد خطة تقوم على التدافع فالتمكين فالاستيلاء على السلطة؛ لذلك نستغرب مما يبدو لنا تناقضًا وحمقًا عندما تمنع هذه الأنظمة الأعمال العلمية التي ترمي إلى استعادة الإسلام إلى المسلمين وكشف زيف ادعاء تمثيله ونصرته من جماعات الإسلام السياسي، وبيان حقيقة استخدامه لتحقيق غايات دنيوية سلطوية لا علاقة لها بالإسلام. وفي هذه الحلقة بالذات يتكامل العمل العلمي التثقيفي الذي يجب أن يوكل أساسًا إلى المدرسة والجامعة ومراكز البحوث العلمية والدراسات الإستراتيجية، والعمل الأمني الذي تتولاه مؤسسات الدولة المختصّة.

تحرير الدراسات الإسلامية

أما الركن الثالث الذي نراه ضروريًّا ضمن إستراتيجية مقاومة التطرّف الديني خاصة فهو تحرير الدراسات الإسلامية ودراسة الأديان عامة من احتكار المؤسسات التقليدية. ذلك أن هذه المؤسسات ترفض مسبقًا رفضًا قطعيًّا إدراج العلوم والمناهج الحديثة في برامجها ومناهجها، وهو ما جعل منها قلاعًا منغلقة لا قدرة لها إلا على تلقين الموروث وعلى إعادة إنتاجه من دون أية إضافة، وإذا أخذنا في الحسبان أن هذا الموروث الذي لا نعدُّه في ذاته سلبيًّا مطلقًا، قد أنتج لعصور غير عصرنا وضمن بنى اجتماعية ومادية عمومًا وبنى ذهنية ومعرفية مختلفة تمامًا عن البنى التي تحكم المجتمعات والذهنيات الراهنة، فضلًا عن أنّ ذلك الموروث قد عالج أسئلة غير أسئلتنا واقترح أجوبة تتماشى مع أوضاع مضت لكنها لا يمكن أن تتماشى مع عصرنا وأوضاعه. ولهذا السبب وغيره يساهم ما تعيد المؤسسات الدينية التقليدية، وبخاصة المؤسسات التعليمية، إنتاجه في تعميق جملة من المفارقات التي تعمّق اغتراب المسلم عن عصره وتحدّ من قدرته على أن يكون فاعلًا مشاركًا في إنتاج المعارف الجديدة وفي تطوير أوضاع بلدانه. إن الإسلام الذي أطلق في قرونه الأولى حركية تاريخية شملت العلوم والمعارف وطوّرت المجتمعات وركزت الدول حتى أصبحت الحضارة الإسلامية ودولتها وقتها أهم حضارات العالم وأقوى دُوَلِـهِ، أصبح اليوم عاجزًا عن المشاركة بأي إسهام مهما كان بسيطًا في حركية المعارف الإنسانية، فضلًا عن الضعف والتهميش في السياسة والاقتصاد وسائر مناحي الحياة ولم يعد الإسلام يذكر على صعيد العالم إلا مقترنًا بالتطرّف والإرهاب، فكيف يمكن لمؤسسات تعليمية لا برنامج لها غير تلقين «العلوم الإسلامية» التي أصبحت خارج الزمن، ولا مناهج لها غير ما هو متوارث أن تلعب دورًا في إرجاع الإسلام والحضارة الإسلامية إلى حيويتهما؟ كيف يمكنها أن تنتج معرفة تتناسب مع عصرنا ومشاغلنا وأسئلتنا؟

لسنا في حاجة إلى التذكير بأن تلك الحركية التي أطلقها الإسلام في عصره الأول والتي أشرنا إليها آنفًا ما كانت لتتاح إلا بتفاعل العلوم العربية والإسلامية الخالصة مع ما كان متاحًا آنذاك من معارف سائر الأمم وعلومها التي نقلت إلى العربية عبر الترجمة. فالمعارف والثقافات تتفاعل عبر العصور ويستفيد بعضها من بعض، ولا تنشأ الأطروحات الرافضة لمثل هذا التفاعل إلا في سياقات الضعف الحضاري العام عندما تنكفئ الحضارة على نفسها وتنغلق خشية على مقوّمات هويّتها.



إن تحديث الدراسات الدينية مشروط بتوظيف المعارف الحديثة الخاصة بهذا الحقل مثل المعارف السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتحليلية النفسية، وباستخدام مناهج فعَّالة مناسبة أثبتت جدواها في تجديد المعرفة الإنسانية بالأديان من جهة مكوناتها وأنظمتها ونصوصها ورموزها، ومن جهة وظائفها الفردية والجماعية، النفسية والأنطولوجية والاجتماعية، وهي معرفة تشترك في كونها لا تمثل أي خطر على الدين كما يشيع أعداء التجديد والاجتهاد، ولا تطعن في أهمية الأديان ووظائفها، ولا تجعل من اهتماماتها أن تثبت أو أن تنقض أو أن تقضي على الدين أو تشكّك في جدواه، بل هي معارف تسعى إلى فهم الظاهرات وإلى تعقُّلها وتبيُّن نظامها وكيفيات اشتغالها والعوامل الفاعلة فيها، وهي تدرك أن لا أحد ولا شيء يمكنه أن يقضي على ظاهرة ما ولا أن يُوجِدها إذا لم تتوافر لتلك الظاهرة في ذاتها عوامل وجودها أو عوامل انتفائها.

عقلنة الوعي الديني

واستخدام هذه المعارف والمناهج في السياقات الغربية لم ينقض الدين ولا قلل من المؤمنين به بل إنه أسهم في عقلنة الوعي والسلوك الدينيئِن. ولذلك توجّب على المؤسّسات الدينية ومؤسّسات التعليم الديني التقليديّة أن تكفّ عن تخويفنا على مصير الإسلام إذا ما استخدمنا المعارف الإنسانية الحديثة ومناهجها لدراسته، وعن استغلال تعلّق عامة المسلمين بدينهم ورموزه لتأبيد سيطرتها على العقول؛ لأنّ مثل هذه الممارسات هي التي تنتج الانغلاق والتطرف من جهة، وهي التي تدفع بنا إلى الهامش من جهة أخرى لتبقينا دولًا تابعة واقتصاديات متخلّفة وشعوبًا غارقة في احتياجاتها اليومية وعاجزة عن العمل المخطّط والمجدي لتطوير أوضاعها، عجزها عن إنتاج المعارف والتقنيات والخطط التي من دونها لا يمكن في عالم اليوم تحقيق الاستقلال الحقيقي.

لذلك نرى فتح مؤسّسات جامعية ومراكز بحوث مختصّة في الدراسات الدينية الحديثة وفي تطبيقها على دراسة الإسلام بكل مكوّناته وإلى إتاحة ما يحتاجه مثل هذا المشروع من التمويل والتجهيزات.. ومن الحريات الأكاديمية وبخاصة حرية البحث العلمي- أمرًا حيويًّا.

إنّه لمن المؤسف أن تتحوّل مؤسّسات عريقة في حجم الأزهر بمصر والزيتونة بتونس والقرويين بالمغرب وغيرها إلى «حصون قروسطية مغلقة» تفرّخ التطرف وتشرّع بوعي منها أو من دون وعي اختطاف جماعات سياسية الإسلامَ وتوظيفه في خدمة برامجها السياسية واتخاذه أداة تستخدمه في تجييش البسطاء باستغلال شعورهم الديني. لقد كان بإمكان هذه المؤسّسات أن تكون قاطرة الإصلاح في العالم الإسلامي وأن تنشر الفكر الإسلامي الاجتهادي والتنويري، وقد أتيحت لها هذه الفرصة لحظة خاطفة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين مع انطلاق حركة الإصلاح الديني، ولكنها كانت لحظة من دون أفق بالنسبة إلى تلك المؤسّسات. كما كان بإمكانها أن تتصدّى لفوضى الإفتاء التي عمّت البلدان الإسلامية، إلا أن هذه المؤسّسات اختارت أن تظل حصنًا ضدّ كل الأفكار والمشاريع الإصلاحية متمسّكة بنهجها التقليدي في معالجة القضايا الدينية والأسئلة المستجدّة على السواء.

إن الانطلاق من هذه القاعدة القائمة على إدراج المدرسة والجامعة والبحث العلمي والمؤسّسات الدينية الرسمية في خطة للإصلاح تجعل هدفها الأقصى تفكيك أصول التطرف والإرهاب ورسم سياسات مقاومته وتربية الأجيال الجديدة على التفكير النقدي وعلى الفكر المنفتح وتقبّل الاختلاف بوصفه تنوُّعًا وإثراء- هو القاعدة الأولى في برنامج يحتاج إلى قواعد وأركان أخرى سنعود إليها في مقال لاحق.



الطيب تيزيني: سيرة فكرية

محمد سيد رصاص كاتب سوري

كتب روجيه غارودي في كتابه «ماركسية القرن العشرين»، (دار الآداب، بيروت ١٩٦٨م، ص٥٩)، العبارة التالية: «إن الجزائري ذا الثقافة الإسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءًا من منطلقات أخرى غير سبل (هيغل) أو(ريكاردو) أو(سان سيمون): فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة، وكان له ميراثه العقلي والجدلي ممثلًا في ابن رشد، وكان له مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون. وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية». قام نزيه الحكيم مترجم الكتاب للعربية بوضع هذه العبارة كاملة في صدر مقدمة المترجم للطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٦٧م، ثم أنفق ثلاث صفحات في شرحها.

في السبعينيات صدرت ثلاثة كتب بهذا الاتجاه الذي أول من تحدث عنه غارودي:

«اليمين واليسار في الإسلام» لأحمد عباس صالح، الصادر عام ١٩٧٣م.

«من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»، للدكتور الطيب تيزيني، الصادر عام ١٩٧٦م.

«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» للدكتور حسين مروة، الصادر عام ١٩٧٨م. ما يهمنا هنا هو تناول اتجاه ماركسي لإثبات أن هناك جذورًا في التراث العربي يمكن أن تستند عليها الاتجاهات اليسارية العربية، ماركسية وغير ماركسية، وأنها أصيلة و«غير مستوردة». في عام ١٩٧٣م صدر كتاب أدونيس: «الثابت والمتحول» في الاتجاه نفسه ولكن من منطلقات غير ماركسية، ليقول: إن هناك اتجاهًا «اتباعيًّا» في الفكر العربي واتجاهًا «إبداعيًّا». يربط أدونيس الاتجاه الأول بـ(السنة) فيما يربط الثاني بالاتجاهات الشيعية والباطنية والتصوف.

بعيدًا من أدونيس، فإن الكتب الثلاثة المذكورة لأحمد عباس صالح والطيب تيزيني وحسين مروة تجتمع على القضايا الثلاث التالية:

أولًا- هناك «يمين ويسار في التاريخ الإسلامي» (أحمد عباس صالح).

ثانيًا- هناك «اتجاه مادي ومثالي في الفلسفة العربية الإسلامية» (حسين مروة) وفقًا لنظرية فريدريك إنغلز عن (حزبية الفلسفة) التي قال بها بعد وفاة كارل ماركس.

ثالثًا- تيزيني: «انطلاقًا من تحليل مادي اجتماعي جدلي معمق لواقع المجتمع العربي الإسلامي الوسيط وآفاقه، نجد أنه في مراحله كلها، ومن ضمنها المرحلة الأولى، احتوى اتجاهين أساسيين كانا قد برزا، على نحو معقد ومتداخل ومركب، من خلال مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية المهمة والثانوية. أولهما كان اتجاه التقدم والإبداع، وثانيهما اتجاه التخلف والمحافظة» (كتاب تيزيني المذكور، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦م، ص٦٦).

طريق إلى الواقع العربي الراهن

صحيح أن الدكتور تيزيني يرفض نظرية غارودي عن المصادر العربية الثلاث للاشتراكية (ص٣٤١)، إلا أنه لا يرفضها من ناحية المضمون وإنما من ناحية المدلول لكونها تدل على أن الحضارة العالمية ليست حضارة واحدة، فيما هو في كتابه المذكور يحاول الوصول، تمامًا، نحو ما قاله غارودي، إلى «اكتشاف الجسور - فيما إذا كانت موجودة- بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي» (ص٣٤٣) و«أن نجعل من التراث العربي الفكري -في وجهه التقدمي- طريقًا إلى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة، أي في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والقومي»، مضيفًا: «فنحن نستعيد الماضي حين نستلهمه ونسائله ونحاوره بهدف الإسهام في حل مشكلاتنا المعاصرة»، ومن أجل «التأكيد على أن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهنا» (ص ٢٧٥-٧٦).

في كتاب تيزيني المذكور نلمس العناصر التالية:

أولًا- دراسة التراث هي غرضية من أجل إيجاد جذور ماضية لاتجاه حاضر. ثانيًا- هناك وجه تقدمي ووجه رجعي في التراث.

ثالثًا- هناك جسور بين اتجاهات في معسكر (التقدم) المعاصر واتجاهات في التراث كما هناك جسور بين اتجاهات في معسكر (الرجعية) المعاصر واتجاهات في التراث.

رابعًا- «إن المعركة على التراث العربي معركة طبقية شاملة» (ص٣٤٧).

يحاول تيزيني تطبيق «الاتجاه المادي الاجتماعي الجدلي» أو ما يسميه «الجدلية التاريخية التراثية» ويخلص إلى التالي: «الدولة الأموية: البناء السياسي الإداري الفوقي للعلاقات الإنتاجية الإقطاعية والتي ساهم في إسقاطها بشكل خاص إقطاعيُّو وعقاريُّو ومرابو الشعب الفارسي والتركي، كانت إيذانًا ببدء مشاركة هؤلاء في بناء الدولة العباسية العتيدة، وقد كانت هذه الأخيرة، في آنٍ واحدٍ، الإطار السياسي للإقطاع وللاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر» (ص٦٠). يرى تيزيني أن (الشعوبية الفارسية) المعادية للعرب في العهد العباسي قد أتت من فشل (مبدأ التسوية) وسقوط، أي الجميع مسلمون مؤمنون عربًا وغير عرب، الذي نادى به (ابن قتيبة) (ص٥٩) وأن ما يسميه تيزيني بـ«الاتجاه السلفي»، عند ابن حنبل، هو صيغة مناوئة للشعوبية الفارسية (ص٦٦)، وأن (السلفية) هي اتجاه إقطاعي عربي

كما (الشعوبية) هي اتجاه إقطاعي فارسي. يرى تيزيني أن (القدريين) في علم الكلام، الذين ولد منهم (المعتزلة)، هم في «اتجاه التأويل العقلاني التنويري...» مع (أهل الرأي) في الفقه، وكلاهما في مواجهة (الجبريين) و(أهل السنة والحديث) (ص٦٨).

هذا الاتجاه كان سائدًا عند الماركسيين العرب في السبعينيات، وعند يساريين عرب مثل الطيب تيزيني الذي ترك الحزب الشيوعي السوري عام ١٩٦٩م، والتحق بحزب البعث، وحاول من موقعه الجديد التوفيق بين ماضيه وحاضره عبر مزج «الاشتراكية العلمية» ووصلها بجسور مع التراث العربي عبر «اتجاهات (تقدمية) و(تنويرية)» رأى أنها «موجودة» في التراث. الكتب الثلاثة لأحمد عباس صالح والطيب تيزيني وحسين مروة تفسر فكريًّا الفعل السياسي المتمثل في انغماس الماركسيين العرب، ومجمل اليساريين العرب القوميين، بعملية الترحيب بوصول الخميني إلى السلطة في طهران ١١ فبراير ١٩٧٩م. كان الوحيد بين الماركسيين العرب الذي وقف ضد هذا الاتجاه الفكري- السياسي هو الدكتور نايف بلوز في مقاله: «وقفات مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» المنشور في عدد فبراير ١٩٧٩م من مجلة «دراسات عربية».

مع سقوط الكتلة السوفييتية عام ١٩٨٩م، ثم تفكك الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١م، لم يعد الدكتور الطيب تيزيني يقول بمصطلح «الثورة» بل اتجه نحو مصطلح «النهضة». لم يعد يركز على مصطلح «الاشتراكية» بل على «الديمقراطية». لم يبتعد من دراسة «التراث»، إذ بان عام ١٩٩٦م في كتابه: «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي» (دار الذاكرة، حمص ١٩٩٦م) الذي رد فيه على الدكتور محمد عابد الجابري، بأن اهتماماته التراثية ما زالت حية. في كتاب تيزيني المذكور يرفض نزعة الجابري في تثبيت (فكرة العقل العربي) ويرفض انطلاقه من «ذهنية عربية فطرية وطبيعية ثابتة انبثق منها ما انبثق من مظاهر ثقافية فكرية في المجتمع العربي تاريخًا وراهنًا» (ص١٨) كما يرفض تيزيني نزعة الجابري نحو «رؤية القضايا النظرية المجردة، والأيديولوجيا الدينية، والمضمون الأيديولوجي للتراث عامة، كمستويات فكرية يميل استقلالها عن الواقع الاجتماعي الطبقي نحو المئة بالمئة». يتهم تيزيني الجابري بحمل نزعة بنيوية لا تاريخية في معالجته للتاريخ العربي- الإسلامي.

> **يمكن أن تكون وفاة الدكتور الطيب تيزيني مناسبة ليس فقط لمراجعة مسيرته الفكرية وإنما مناسبة لفحص كيف كان اليسار العربي، بفرعيه الماركسي والعروبي، ينظر إلى التراث في النصف الثاني من القرن العشرين**

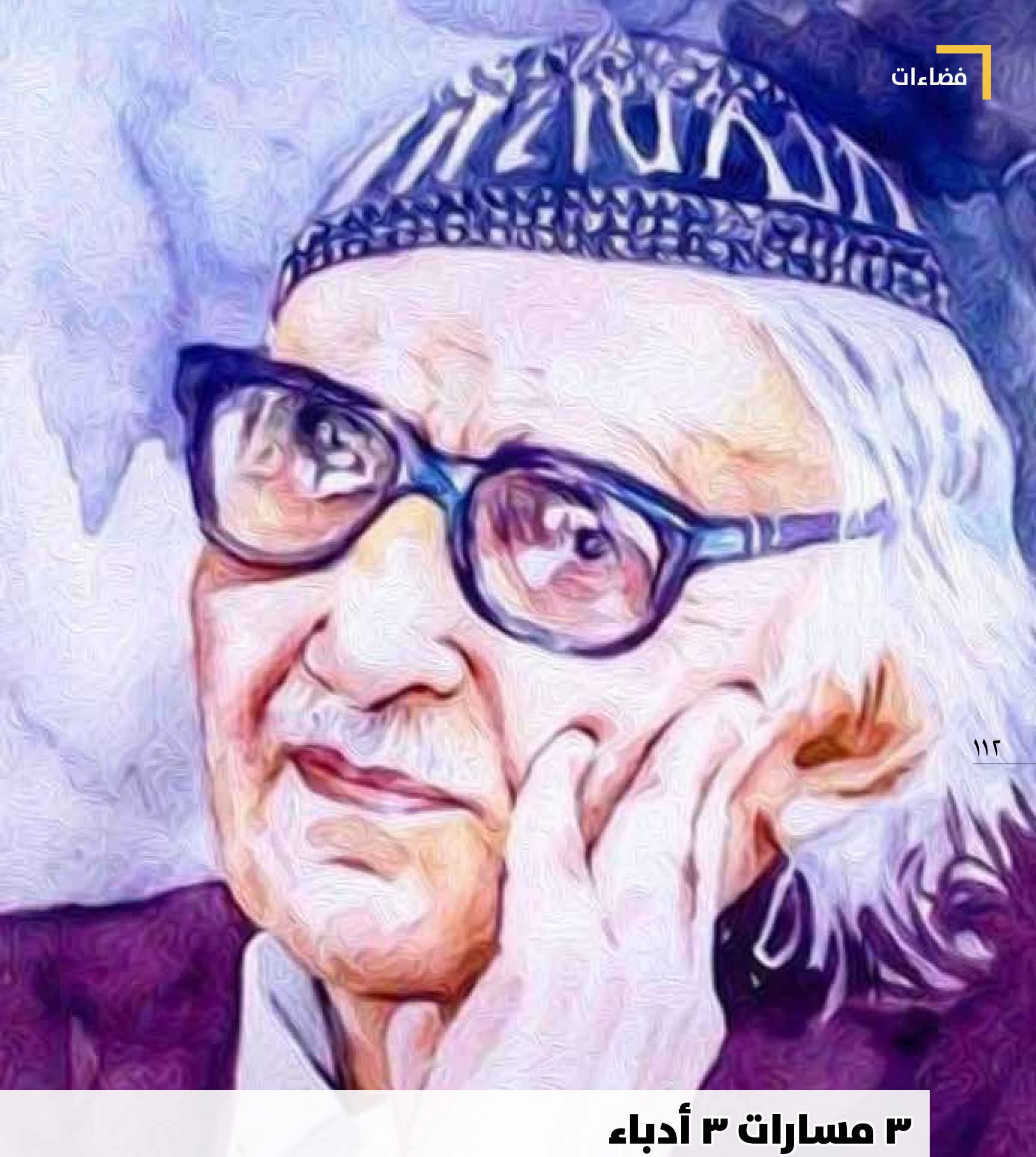
اليسار العربي والتراث

يمكن أن تكون وفاة الدكتور الطيب تيزيني مناسبة ليس فقط لمراجعة مسيرته الفكرية وإنما مناسبة لفحص كيف كان اليسار العربي، بفرعيه الماركسي والعروبي، ينظر إلى التراث في النصف الثاني من القرن العشرين. يمكن أن يفيد هنا إبراز هذا المقتطف لعبدالله العروي: «هذه الكيفية الهادئة الخالية من الهياج لقراءة التاريخ لا تزال بعيدة عن تناولنا.. تلك هي إذن طرق مختلفة لامتلاك الماضي، وكل طريقة منها تشهد، بمعنى ما، بالحالة التي يمر بها المجتمع العربي والفئات الاجتماعية التي يتكون منها. وقد أمكنت الملاحظة، في كل مرة، أن التحديدات الاجتماعية لرؤية التاريخ ليست أبدًا وحيدة. إن الرؤية الشيعية للتاريخ يجري الآن إبرازها ووضعها في مرتبة متقدمة وذلك لأسباب معينة. إن كل إقامة للارتباط بين رؤيات التاريخ والفئات الاجتماعية التي تنشط اليوم في المجتمع العربي لن تستطيع أن تفضي إلا إلى أنصاف حقائق أو حتى إلى أخطاء فادحة». (العروي: «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٠م، ص ص ١٥٩-٦٠).

بعد وفاة الدكتور تيزيني بأيام أشارت صحيفة «العربي الجديد» (١٨ مايو ٢٠١٩م: «الطيب تيزيني.. الرحيل عن سورية الجريحة») إلى أنه في حوار مع موقع «ضفة ثالثة» عام ٢٠١٧م قد قال الكلمات التالية: «بعد كل الذي حدث في سوريا وفي غيرها أعلن أن كل ما كتبته في حياتي أصبح ملغى وفي حاجة إلى إعادة نظر».



@alfaisalmag



٣ مسارات ٣ أدباء

لوغاريتم الوجوه، متتالية الخطى

هاني نديم شاعر سوري

كنت طفلًا لم أبلغ الثامنة من العمر حينما جيء بأبي دياب لاقتفاء أثر الذئب الذي قتل نصف دزينةٍ من غنم بيت «سليم» قبل أذان فجر جمعة ثلجية؛ في ليلة ثلجها زمهريرٌ لا يقدّم وشمًا ولا رسْمًا للمارين من دوابَّ أو سيّارة. إلا أن أبا دياب عاد عصر اليوم وبيده «الديب» قائلًا لرؤوسنا: «قصصنا الجبَل معتمدين هذه المرة على النيّات لا على الأثر، يبدو أن نياتنا بيضاء ونية هذا الديب سوداء»! قضيت بعد هذه الحادثة عمرًا أقتفي آثار الذئاب والحكايا معتمدًا على النية، على النية فقط! من دمشق إلى بغداد والنجف، ومن باريس إلى لشبونة وأزينهاغا. بعد طنجة وتطوان وجزر الكناري ثم دمشق مرةً أخرى في رحلات متلاحقة محمومة متتبعًا آثار ثلاثة من الذئاب لا يجمع بينهم نسقٌ ولا منهجٌ ولا رابط بينهم سوى هذا «المجد» الطفيف كندبةٍ في جبهة الاعتيادية والمدسوس في جيوب المنسي وما أكثره؛ وأنا بقيافتي وزجري.. ونيتي!

محمد مهدي الجواهري، محمد شكري، وجوزيه ساراماغو، ثلاثة أدباء شكلوا لدي عوالم لا حدّ لها فتتبّعت عوالمهم حتى تعبت..

المسار ١

قبعةٌ السنارة التي لاحقتها عمرًا

«لقد أسرى بيَ الأَجلُ و طُولُ مَسيرةٍ مَلَلُ

وطُولُ مَسيرةٍ من دون غايٍ مَطمحٌ خَجِلُ»

الجواهري

بدأ هذا المسار من دون أن أكون واعيًا له، بدأ هذا المسار ولم ينته ولا أظنه سيفعل؛ كنت غرًّا مراهقًا حينما رأيته أول مرةٍ بطاقيته «المعووجة» وعروق يديه النافرتين يقف على رصيفٍ في ساحة المرجة بدمشق ثمانينيات القرن الماضي قبل أن يستقر بشكل دائم في دمشق لاحقًا. كنت قد رأيته قبل ذلك في التلفاز مرةً ولكن لم أفهم وقتها لماذا كل هذا الهياج الشعبي والتنادي: «الجواهري.. الجواهري»، لم يكن وقتها موبايل ولا «سيلفيات»! كان ثمة مصور فوري «بلورايد» في المكان يصوّر الناس مع عمود المرجة واليمام. رأيت الناس تقبّل رأسه ويديه وتحضنه وتبكي، أصابتني رعدةٌ لا توصف جراء ذلك الأمر الذي جعلني أركض في الطريق وأركض وما زالت راكضًا، ألهث حتى كتابة هذا المقال.

بدأ المسار إذًا من هيبة الجواهري وحب الشعب واحترامه لهذه القامة، ومن حفظي الكثير من جواهره، كنا نسمّع قصائده لبعض، أنا وصديقٌ لي متيمٌ به نجلس في ذات المقهى «العربي» أو «الهافانا» ننظر إليه دون أن نجرؤ على محادثته حتى يخرج فتسابق لنجلس على كرسيه «القش» لعل شاردة من شوارد الشعر تعلق بنا. لاحقًا أيضًا سأتجرأ وأحاوره في أسوأ حوار صحافي لي وله على حدٍّ سواء، والذي نشر منه ثلثه في جريدة الشرق الأوسط منتصف التسعينيات. كما سأكرهه من كل قلبي بعد أن أضع بين يديه قصيدةً لي على البحر البسيط «من أتفه ما يكون» فقرأها ولم يلتفت إليّ ولو جبر خاطر، بل دفع حساب الطاولة وذهب دون كلمة واحدة!

لاحقًا أيضًا سأكتشف أن هذا التصرف غيّر مساري الشعري الذي كنت أقوده إلى الهاوية نحو هاويةٍ أخرى، أجمل وأشهى. مات الجواهري في يوليو ١٩٩٧م في دمشق كأي كائن حيّ! مات وأنا خارج دمشق لتصيبني لوثة ملاحقة آثاره وتعود لي العادة القديمة..

لا بأس.. بدأت مسار الجواهري من النجف، مسقط رأسه، وإذ قال لي الشاعر مهدي النهيري: إن دار الجواهري القديمة هُدّمت فيما تهدم من أحياء النجف القديمة، قلت: لا بد لي أن أتنفس رائحة تراب المكان وأتشبع بمخزون بصري يكفيني. في محلّة المشراق رأيت بأم عيني النجف التي كنت أتخيّلها كما كانت أيام الجواهري فيها، عمارةً وزيًّا وحركةً ولهجةً موغلةً في عراقيتها، كان يومًا طويلًا طول أزقتها أنهيته في سوق الكتب، كما زرت سوق حويش ومقبرة دار السلام المصنفة كأكبر مقبرة في العالم، وسألت نفسي ذات السؤال الذي أسأله دومًا: لماذا علي

أن أزور مقابر كل مدينة أطؤها من أستوكهولم إلى جنوب إفريقيا، ومن كوريا حتى كوبا؟ لم أجد لهذا سببًا!

بعد الفاتحة، اتجهت مساءً إلى بغداد متتبعًا مسار الجواهري فيها من كل حدب وصوب، بغداد معشوقة الجواهري وحبيبته، مدحها وهجاها وكتب عنها ما لا يحصى من الشعر، وإن كان لا بد من زيارة المقهى الأشهر فيها «حسن عجمي» حيث كان يجلس الجواهري، ومنزله في القادسية الذي يشهد أثناء كتابة هذه السطور تحولًا كبيرًا بتحويله إلى مركز ثقافي ومتحف للجواهري تحت إشراف أمانة بغداد التي استملكته وأنقذته من الهلاك وإدارة بان الجواهري حفيدة الشاعر حسبما ذكرت الصحافة.

إلى دمشق مرة أخرى، دمشق التي قال فيها:

إني شآميٌّ إذا ذكر الهوى وإذا نسبت لموطني فعراقي

بدأ الأمر من مقهى العربي الذي لم أجده مكانه! ومنه نحو الهافانا الذي فقد بريقه أيضًا بتغير نسق المثقفين الجدد ممن يفضلون المقاهي الحديثة و«الفرانشايز» العالمي.

في الطائرة إلى براغ، منفى الجواهري ثلاثين عامًا، من أول الستينيات إلى أول التسعينيات، حدثت نفسي، سأقسم الرحلة نصفين، نصفًا أتابع فيه مسار الجواهري بين مركز الجواهري الثقافي ومقهاه الأثير، والآخر لتتبع مسار رحلة «جرجس الدمشقي» الذي عرّف براغ بالقهوة الدمشقية ١٧٠٥م، وسأزور مقهاه «الأفعى الذهبية» أو مقهى الجسر كما يسمى اليوم في شارع كارلوفا في ساحة «مالا سترانا»، الوثيقة الوحيدة التي تؤكد أن جرجس العربي كان يبيع القهوة في شوارع براغ بثوب عربي. صباحًا تركت الخال «أنس رشيد» يصوّر عند الجسر وذهبت في التاكسي إلى مركز الجواهري الثقافي في شارع كونيفوفا

> في مقهى «سلافيا» قبالة المسرح الوطني والمطلّ على نهر «فلتفافا» الساحر وقلعة براغ الكبرى في العالم، ومن طاولتي تلك؛ فهمت تمامًا كيف كتب الجواهري من هذا المقهى «حييت سفحك عن بعدٍ فحييني يا دجلة الخير يا أم البساتين»

الذي تأسس عام ٢٠٠٢م على يد راوية الشاعر وابن أخته «رواء الجصاني» وهو أديبٌ أريبٌ حفظ إرث الجواهري من الضياع وقام بدور هائل في التعريف بآثار الراحل ومقتنياته خلال مدة إقامته في براغ، من صور و«طاقيات» ومخطوطات. إنني أقف في العراق مجددًا وأنا في قلب براغ، الجواهري نقل سفارة كاملة لبلاده هنا يزورها التشيكيون والسواح والعرب على حد سواء.

في مقهى «سلافيا» قبالة المسرح الوطني والمطل على نهر «فلتفافا» الساحر وقلعة براغ الكبرى في العالم، ومن طاولتي تلك؛ فهمت تمامًا كيف كتب الجواهري من هذا المقهى «حييت سفحك عن بعدٍ فحييني.. يا دجلة الخير يا أم البساتين» إن بغداد وبراغ تشتركان بأكثر من الأحرف.. إنه النهر الذي يقسم الدور والبيوتات والشعر إلى شطرين!

اختتمت هذا المسار جنوب دمشق، حيث سيدفن الجواهري حسبما أوصى الدكتور صابر فلحوط صديقه بقوله: «أتمنى، وتلك وصيتي، أن يضمني تراب دمشق أينما حلّت منيتي» ووري الثرى -رحمه الله- أواخر يوليو ١٩٩٧م في ضاحية «الست زينب» قرب زوجته وابنة عمه «أمونة» في «مقبرة الغرباء» كما أسماها العراقيون. تلك المقبرة التي يرقد فيها إلى جانب الكثير من كبار مفكري العراق مثل هادي علوي ويوسف الصائغ ومصطفى جمال الدين، تاركًا لأهله وذويه ما توقع لهم، كل شيء إلا المال:

وعللت أطفالي بشرّ تعلّةٍ

خلود أبيهم في بطون المجامع

المسار ٢

«الخبز الحافي» عارٌ على «الشطّار»!

«صباح الخير يا طنجة، ها أنذا أعود لأجوس كالسائر نائمًا عبر الأزقة والذكريات، لقد علمتني الحياة أن أنتظر، أن أعيَ لعبة الزمن بدون أن أتنازل عن عمق ما استحصدته، قل كلمتك قبل أن تموت فإنها ستعرف حتمًا طريقها».

محمد شكري

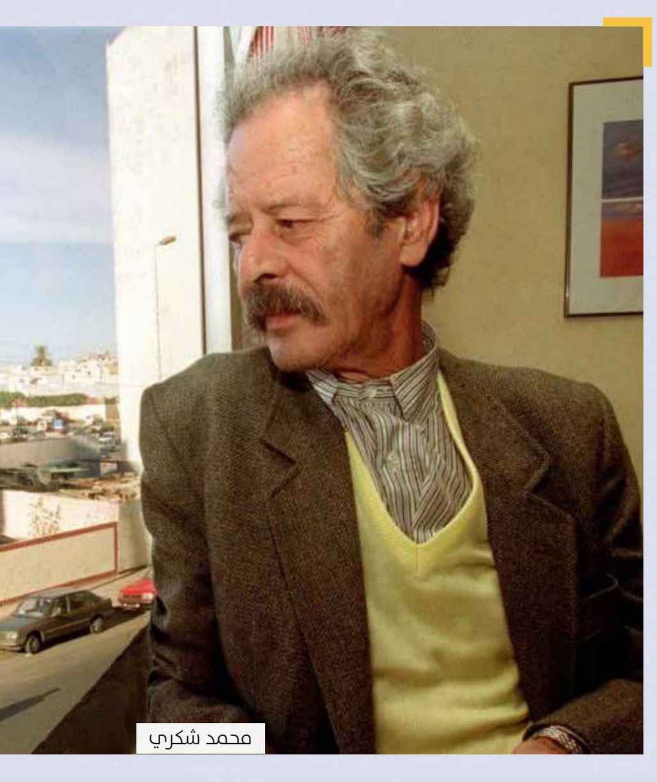
نحو محمد شكري في مسارٍ عبره العشرات من الكتّاب قبلي، إلا أنني كنت مصرًّا على معرفة المهمل والمنسي من العناوين العريضة لحياة شكري والأماكن التي ارتادها. وصلنا طنجة من كازابلانكا متأخرين ليلًا، أديب الأديب وأنا

في سيارة استأجرناها من مطار الدار البيضاء لنقطع مسافة تزيد على الـ٣٥٠ كيلومترًا كنت نائمًا فيها كقتيلٍ جراء صخب كازابلانكا المستمر وتحسبًا لما أعد له في طنجة التي أزورها وفي يدي خريطةٌ معقدةٌ ويومان إلا ربعًا!

لم يتسنَّ لي أن أبدأ من قرية بني شيكر أو «آيث شيشار» بالأمازيغية، حيث وُلد شكري؛ وذلك لأنها تبعد أكثر من ٤٠٠ كيلومتر شرقًا وهو ما لا نستطيعه لضيق الوقت، هذا التفصيل يهمني جدًّا رغم قول محمد شكري «أنا طنجة»، فأنا مولعٌ بمسقط الرأس ويهمني أن أرى أين انقطعت «سرّة» هذا الذئب الكتابي المخيف. لكن لا بأس من جديد..

طنجة، شارع موسى بن نصير، لزيارة مطعم «اللونغو ستينو» الذي كان مستقرًّا لمحمد شكري آخر أيامه لقربه من شقته، ذلك المطعم الذي كان ضمن أملاك فندق صغير اسمه «الريتز» يعود لصديق شكري المدعو «محمد كناد» أو «حمودة» كما يلقبه من يعرفه والذي مات في حادث مؤسف وغريب للغاية، إذ قيل: إن أحد عمال الفندق أشعل النار في نفسه وحينما اقترب منه كناد في محاولة لإنقاذه تشبَّث به العامل حتى ماتا معًا! قيل أيضًا: إن هذا العامل ابن خال كناد وإن الحادث كان مدبّرًا -كما يبدو- لخلافات قديمة، ليتحول اللونغو بعد هذا إلى مطعم «الخبز الحافي» ويصبح فضاءً ثقافيًّا حقيقيًّا تستقبلك فيه صورة محمد شكري على الباب وفي كل تفاصيل المطعم من الداخل؛ إذ بإمكاني أن أطلق عليه «متحف محمد شكري» وذلك لما فيه من وثائق وصور.

سكنت في فندق لطيف على الكورنيش في تلك المدينة الآسرة، «طنجة» التي لها مجاذيب ومريدون من الأدباء العالميين مثل: تينسي ويليامس، وترومان كابوتيه، وفرانسيس بايكون، وصموئيل بيكيت، وجان جينيه، ورولان بارت، وويليام بوروز الروائي الأميركي الذي عاش حياة تشبه حياة محمد شكري في أزقتها. إلى جانب باول بولز الذي كان يقيم فيها بشكل دائم، بولز صديق شكري الحميم الذي كتب بالإنجليزية ما أملاه عليه شكري بالإسبانية لتكون «الخبز الحافي» السيرة الذاتية التي ستسري مثل النار في الهشيم، تلك الرواية التي أحبها العالم وكرهها المغاربة لما فيها من وصف لعالم طنجة السفلي، حتى يقال: إن الحسن الثاني كان يكره طنجة ولم يزرها ولو لمرة واحدة في حياته على أهميتها؛ بسبب الخبز الحافي وشكري!


محمد شكري

مع خيوط الفجر في طنجة تتكشّف المدينة عن حقيقة أخرى غير ليلها، إنها حقًّا «كتف أوربا» والمعبر الأول للمهاجرين غير الشرعيين الذين يختلطون بالسائحين من كل حدب وصوب وسكان المدينة متعددي الأعراق حتى لتشعر أنك في مهرجان بشري بصري لا ينتهي، مفاجئ دومًا ومستمر. عبرت كل الشوارع بشغف المريد، «رأس المنارة» و«مالاباطا» إلى «مغارة هرقل» و«المريسة»، كل ميناء لها رأس منارة ومريسة، بيروت كذلك الأمر؛ حدثت نفسي..

«السوق الداخلي» مقصدي، هذا المكان الأمثل لأَشْتَمّ منه رائحة حبر محمد شكري الذي أفرد لهذا الحي من أحياء طنجة روايةً كاملة من دون غيره، في سردٍ يشرح المكان بإسهاب، ويوضح مفردات طنجة التي تختبئ خلف أحيائها الراقية وقصورها الفارهة، رواية قاسية ككل كتابات محمد شكري، زرت المكان هذا تحديدًا لتفكيك تكوينه اللفظي المعتم والبيئة القاسية التي صنعت هذه السكين اللغوية البالغة الحدة. ورغم أن المكان كان أنيقًا عكس ما توقعت إلا أن أول صوت بائعٍ أسمعه في السوق الداخلي ما همسه أحدهم في أذني «هيرويين»؟ ساقتني تلك الكلمة من أعصابي وذاكرتي وحولتني إلى كائن متوجّس ونصف

عنيف، كلمةٌ واحدةٌ فقط رماها أحد بائعي المخدرات في لمح البصر، فكيف بمن عاش عمرًا هنا؟ محمد شكري أو «الشحرور الأبيض» كما يعرفه أهل سوق الداخل إلى اليوم، المراهق الذي وصل طنجة مرهقًا مباشرةً إلى هذه المحلة، سيحمل حكاياتها بقضها وقضيضها إلى آخر عمر دون أدنى شك.

من الداخل إلى مقبرة سيدي «بوعراقية» مكان ما دُفن أخو شكري طفلًا، وحيث ستصبح «بوعراقية» مكانه الأثير كلما ضاقت عليه الدنيا ليعود إليها ويزور أخاه. وجدنا تلك المقبرة غابةً غريبةً وغير تقليدية؛ إذ إنها ليست مستوية كمقابر الشرق، ربما لطبيعة طنجة الجبلية. لكنها ما زالت إلى اليوم مأوى للمتشردين والمطلوبين مثلها مثل مقابر المدن الكبرى.

«كافيه دي باريس» قبالة القنصلية الفرنسية هو أحد أهم معالم طنجة ومكونات يوميات محمد شكري لاحقًا. وهو من مقاهي العالم النادرة المسجلة بقائمة اليونسكو، إن الجلوس على هذا المقهى ساعة، تصنع لك صياغة دقيقة وبليغة لعلاقتك مع طنجة، إنه عدّاد حركة المهاجرين والبحارة والسياح والعيّارين، ومترجم للحركة العميقة والشارع المدني، فهو يشرف على ساحة «المعاكيز» أو الكسالى ويقصده فنانو المدينة بذات الوقت. فنجان قهوة «كحلا» يشرح لك لماذا صنّف هذا المقهى ضمن أعظم خمسين مقهى حول العالم. ولِمَ يعدّ كافيه دي باريس «لوكيشن» مفضلًا لهوليوود وأفلامها.

من مقهى باريس إلى مقهى الحافة الشهير الذي يطالع مضيق جبل طارق بوجهه بينما يتكئ بظهره إلى جبل طنجة الساحر، هنا حيث استُقبل مشاهير كثر وهنا حيث كتب محمد شكري روايته الخبز الحافي. هنا أيضًا: مرت أسماء كبيرة «بزاف»! كوفي عنان كان هنا منذ أيام كما قيل لنا، ومر عليها عظماء مثل: ألبرتو مورافيا، ولوركا، وجاك كرواك، وجان جينيه، وشون كونري، وبول بولز، وفرقة البيتلز، والطاهر بن جلون، إلى جانب ونستون تشرشل الذي كان يتأمل المضيق من هذا المكان.

في الصيف الماضي، هدمت الدولة مقهى الحافة وسط عاصفة من الغضب الشعبي رغم تصريح صاحب المقهى أن الأمر لتجديد المقهى فقط وليس هدمًا نهائيًّا. ولعل هذا الأمر عجَّل بكتابة هذا التحقيق، فمقهى الحافة أكثر من زاوية للاسترخاء بحق، إنه فكرة التاريخ والتقفّي ومناولة الأحداث من جيل لجيل، وأحيل القارئ إلى رواية الطاهر بن جلون «أن ترحل» التي كتبها في هذا المقهى عن رجل كان يرى أضواء إسبانيا من هذا المكان المرتفع ويحلم بالهجرة، ويهاجر بالفعل إلا أنه يعجز عن نسيان طنجة والحافة والذكريات فيعود.

وكالعادة، إلى مقبرة مرشان، حيث قبر محمد شكري الذي كتب عليه: ازداد سنة ١٩٣٥م، وتوفي يوم السبت ١٥ نوفمبر ٢٠٠٣م. قبره يشبهه، متواضعٌ ووحيدٌ ومهجور...

عدنا، مررنا على تطوان، شربنا قهوة في حي «الطرنكات» حيث كانت أم شكري تبيع الخضار، وعرجنا على حيّ «عين الخباز» مكان ما كان بيت شكري، إلى باب الكبيبات وساحة إسبانيا؛ كلها أجمل مما كنا نتخيل! كان مقررًا أن نزور العرائش حيث دخل محمد شكري مدرسة ليمحو أميته بصحبة الشاعر المغربي «إدريس علوش» وهو أحد مقتفي آثار شكري الكبار، إلا أن علوشًا كان مسافرًا كعادته. قفلنا راجعين إلى كازابلانكا مع الكثير من المخزون البصري الهائل والحكايا المتوارية في خراطة اجتماعية وبشرية معقدة للغاية، إلى كازابلانكا ومنها إلى «الكناري» جزيرة لانزاروت تحديدًا حيث عاش ومات ساراماغوا..

المسار ٣

«الفجل البري» الذي طال أكثر من نخلة!

«لا أعرف ما الخطوات التي سأمشيها، لا أعرف ما نوع الحقيقة التي أبحث عنها، أعرف فقط أن عدم معرفتها أمرٌ لا يحتمل بالنسبة لي».

ساراماغو

لانزاروتي التي سميت على اسم بحار إيطالي من جنوة أصبحت جزيرة ساراماغو كما يفضل زائروها أن

لم نكن وحدنا نطلب البدايات في هذه القرية الجميلة، كل من تراهم يضعون حقائب على ظهورهم جاؤوا لساراماغو. ها أنا في «مسقط الرأس» مرةً أخرى، لقد وُلد هنا ساراماغو إذًا.. لهذا يرشح كزيت زيتون ويضيء!

يسموها، من دوار «شجرة» ساراماغو إلى بيته «كازا جوزيه ساراماغو» تشعر أن تلك الجزيرة ملكية خاصة لهذا الكاتب المثير للجدل، إنه حقًّا كما وصفه جوزيه: «بيت من الكتب»! ذلك البيت الذي أمضى فيه آخر ١٨ عامًا من حياته مبررًا ذلك بقوله: «لانزروتي ليست وطني ولكن هذه الأرض هي بيتي». يعد Casa Jose Saramago معجمًا وصفيًّا للسنوات الأخيرة لساراماغو التي عاشها في جزر الكناري، إنها زيارة مبهجة وفيها الكثير من المفردات عكس بقية الجزيرة الموغلة في الصمت والهدوء.

أعطانا المرشد مترجمًا سمعيًّا لمرافق المكان، إضافةً إلى سرده الشعري والممتع ليضيف إلى تلك الزيارة الكثير من المعلومات المهملة التي أبحث عنها، ومن ذلك أن ساراماغو كان يحب زوجته لدرجة أنه قرر إيقاف كل الساعات في منزله على الساعة ٤:٠٠ مساء، مثبتًا الزمن عند أول مرة يرى فيها زوجته الصحافية الإسبانية «بيلار ديل روي» التي لا تزال تحيا في المكان، لهذا فإن آخر موعد تغلق فيه أبواب المتحف عند الساعة الواحدة ظهرًا. ومن تقاليد تلك الزيارة أيضًا دعوة زائريه لتناول القهوة البرتغالية في مطبخه كما كان يفعل ساراماغو وهو حي، تلك القهوة التي لن أنسى في زيارتي للشبونة أن أجلب منها ٣ كيلو!

عليّ أن أذكر أن ثمة فندق على حدود الإسبانية البرتغالية في منطقة Monsaraz بالقرب من إيفورا استثمر مجد ساراماغو وثيماته وسمَّى الفندق باسمه، ولم يتسنَّ لنا زيارته بعد.. لا بأس مجددًا. استرحت عامين بين تلك الزيارة وزيارة البرتغال متتبعًا «ساراماغو» التي تعني الفجل في البرتغالية، عامئن قرأته فيهما بشكل أكثر وأعمق مما عجّل في زيارتي لمنابعه الأولى.

في الطائرة من باريس إلى لشبونة سألني مجاوري الفرنسي: لماذا ساراماغو وليس «بيسوا» طالما أنك شاعر؟ كان سؤاله وطريقة نظراته تقول في طياتها ولماذا هذه الشخصية البغيضة التي دعت إلى انفصال البرتغال عن أوربا العنصرية وهي تقول إن حدودها تنتهي عند جبال البرنس؟ فأجبته بجواب لما أضمره: «لأنه وصف الوضع في فلسطين بأنه محرقة نازية يمارسها الجيش الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، ورأى في رام الله المحاصرة معسكر أوشفيتز النازي». كانت تلك آخر جملة بيني وبين هذا الفرنسي دون أدنى شك.


جوزيه ساراماغو

نمت في لشبونة ليلةً انتظرت فيها صديقي العراقي محمد منديل حيث اتفقنا مسبقًا على الذهاب بسيارته إلى مسقط رأس ساراماغو. وصلنا فجرًا إلى قرية «أزينهاغا» في مقاطعة سانتاريم حيث وُلد جوزيه وعانق أشجار التين يودعها عندما أجبرت العائلة على النزوح إلى لشبونة بسبب مرض جده. الطريق من لشبونة إلى أزينهاغا مليء بطيور الدرّاج والحقول الفسيحة وكروم العنب، ويمر نهر «الموندا» بالقرب من القرية ليمنحها منظرًا بديعًا، لم نكن وحدنا نطلب البدايات في هذه القرية الجميلة، كل من تراهم يضعون حقائب على ظهورهم جاؤوا لسارماغاو، إلى منحوتته التي تتوسط ساحة القرية، ومنزله المتواضع. ها أنا في «مسقط الرأس» مرةً أخرى، لقد ولد هنا ساراماغو إذًا.. لهذا يرشح كزيت زيتون ويضيء!

عدنا إلى لشبونة إلى متحف ساراماغو الذي يقع في المبنى التاريخي Casa dos Bicos بأربعة أدوار. وهو مكان لائق للاطلاع على أعمال هذا الرجل المرعب بكل معنى الكلمة. ولكن لأنه متاح للجميع لم أقض به نصف الوقت الذي قضيته عند شجرة الزيتون خارج المتحف، مكانما نثر رماد ساراماغو حسب وصيته.

إنها أجمل مقبرة زرتها في حياتي.

جاك دريدا يتساءل:
هل صادف أحد منا يومًا «أنا» في الطريق؟

علي بلجراف باحث ومترجم مغربي

تُعَدّ كتابات الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا (ولد في ١٥ يوليو ١٩٣٠م بالجزائر وتوفي في باريس ٩ أكتوبر ٢٠٠٤م) من أشهر الكتابات الفلسفية المعاصرة كثافة ومتانة، لما تحمله من تعدد، وتداخل في النصوص واللغات والإحالات. ولعل مشروع التفكيك) «Déconstruction» تفكيك مختلف أشكال وتمظهرات الميتافيزيقا والمركزيات الإثنية والمكانية والثقافية واللوغوغرافية) الذي اشتغل عليه ومارسه في مختلف مؤلفاته، هو ما يفسر هذه الكثافة والمتانة في متنه الفلسفي المكتوب، إلى درجة أن الإمساك ببعض أفكاره وأطروحاته يُعَدّ أمرًا غير متيسر بسهولة على قرائه بمن فيهم أقرانه من الفلاسفة.

وكان تصويرُ شريط وثائقي حول الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وظهوره بعد غياب طويل مقصود في أشرطة متعددة الوسائط، مناسبةً تحدث فيها عن قضايا أساسية لم يسبق أن كتب فيها، وأخرى هي من اهتماماته التي ترد في مختلف مؤلفاته، مسلطًا كثيرًا من الضوء على جوانب مهمة من فكره وحياته.

غير أن ما يميز الشريط المعتمد هنا هو نوع حضور دريدا فيه. فالشريط يقوم بإخراج حديث هذا الفيلسوف في ارتباطه بأربعة أمكنة كبرى، بلدان، حيث عاش ومارس مهنة التدريس، هي: الجزائر وإسبانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية. وما يميز حضور دريدا في الشريط أيضًا إعلانه تصالحه ليس فقط مع صورته الشخصية بل مع تسويق اسمه وصفته عبر الوسائط الإعلاميائية الجديدة أيضًا. فبعد أن كان يرفض ويمنع تداول صورته الشخصية لمدة طويلة نجده الآن يقدم نفسه في سخاء نادر «مادة للكتابة» في هذا الشريط، حسب تعبيره، متحدثًا ببساطة وتلقائية، خلافًا لما هو عليه الحال في كتاباته، حول قضايا فلسفية كبرى تخترق كتبه وتسكنها منذ البداية، وأخرى تخص طفولته ومسقط رأسه، وتربيته وأمه، وهي كلها تنفتح على إشكالات لا تخلو من راهنية، مثل التسامح والعيش المشترك، والحق في الاختلاف. ولعل هذا ما يجعل استحضار أطروحات هذا المفكر حاجة دائمة ومستمرة.

هذه المادة هي ترجمة لبعض محتويات شريط بعنوان: D'ailleurs Derrida لمخرجته الكاتبة والباحثة المصرية صفاء فتحي، إنتاج فرنسي- مصري، وهو متوافر على «اليوتيوب» في سبعة مقاطع/ أجزاء من ٧/١ إلى ٧/٧ منذ أكتوبر ٢٠١٣م.

الكتابة

الكتابة محدودة وتامة Limitée, Finie فبمجرد التسجيل، يحدث بالضرورة انتقاء ومحو ورقابة وإقصاء. ومهما يكن حديثي الآن عن الكتابة، وهي موضوع اهتمام أساسي عندي منذ مدة، فلا مناص من أنه سيكون حديثًا محدودًا وانتقائيًا، مدموغًا بالصمت والإقصاء والمسكوت عنه أكثر مما سأقوله فعلًا. والواقع أنكم أنتم الآن في وضعية كتابة، أعني أنكم تسجلون كلامًا وصورًا، ستخضعونها فيما بعد لمختلف عمليات التقطيع والحذف والإلصاق والتركيب... إلخ، وهو ما يعني أنكم تكتبون، في هذا السياق الاصطناعي، نصًا سيحمل توقيعكم، أما أنا فأكون نوعًا من مادة فقط لكتابتكم. والغريب في هذه الوضعية، أن مادة كتابة هذا الشريط (التي هي أنا)، هي من يجب أن يتكلم عن الكتابة، وعن السيرة الذاتية وأشياء أخرى.

السيرة الذاتية والهوية

تحدثت في بعض مؤلفاتي (La circonfession, ١٩٩١م) عما أسمّيه سيرة ذاتية أخرى مستحيلة. وإذا كان قد سبق لي أن قلت: إنني أكتب بحثًا عن هوية ما، فأنا مهتم أكثر في الحقيقة بفقدان الهوية وبما يجعل الهوية مستحيلة؛ لأن السيرة الذاتية بالمعنى الكلاسيكي تفترض أن المتكلم يعرف من هو، ويتماهى مع نفسه أي مع هوية معينة. ففي بعض اللغات تتطابق إمكانية قول «أنا» Je أو Moi مع فعل الكتابة بصفة عامة. لكن على الرغم من أن بعض وضعيات الكتابة تقتضي كتابة «أنا» «Je»، فإن هذا لا يعني أن الأنا موجود كحضور فهل صادف أحد منا يومًا «أنا» في الطريق؟ الهم الهوياتي والانشغال بالهوية يتولد أصلًا عن عدم وجود هذا الأنا بأمل الوصول إليه، فلو كان الأنا موجودًا لَمَا بحثنا عنه ولَمَا كتبناه. فإذا وصل الواحد منا أو إذا وصلتُ أنا إلى تحديد هويتي فلن يبقى بعد ذلك أي معنى لأن أكتب أو أرسم بل لأن أعيش أيضًا.

أماكن العبادة

نشأت في بلاد الجزائر حيث تعلمنا أن نتعود (نحن لا نتعود في الحقيقة على أي شيء) على أن كل الأمكنة وبصفة خاصة الأماكن الدينية المقدسة، بفعل التاريخ الكولونيالي وما بعد الكولونيالي الحديث، هي أماكن قابلة لأن تكون ملائمة و/ أو غير ملائمة، متصنعة و/أو محولة و/أو مستعادة، فهي إذن مطروحة للعبور وتدل على زمنية مؤقتة، عابرة وهشة. وهذا أمر غير سيئ تمامًا بالنسبة لأمكنة مقدسة، فكأنها معارة فقط (فالله يقول لليهود: هذه ليست أرضكم هي أرضي وهي معارة لكم). فالأديرة والمساجد والكنائس عرفت بشكل دوري، مع كل ما صاحب ذلك طبعًا من عنف الانتزاع والاسترداد، هذا المسلسل من النزع والتحويل والاستعادة والانسحاب ثم العودة من جديد وأيضًا من الاختراق كأمكنة طبعًا من طرف ذاكرة دين آخر وشعائر وصلوات بلغات أخرى ولكن دائمًا لنفس الإله الواحد. من ذلك مثلًا الدير الكبير حيث كنا أنا وأخي نذهب رفقة والدي في الأعياد الدينية، كان مسجدًا قديمًا وقد احتفظ بكل خاصيات المسجد قبل أن يصبح ديرًا. وأنا أعرف أنه تحول فيما بعد إلى مسجد من جديد. هكذا أجد نفسي في وضعية غريب أو مهاجر «مارانوس» سري غير مرئي من دون أوراق هوية. هذه الوضعية وهي ليست وضعية أو مكان وإنما هي بالأحرى مجرد موقع يخترق ويعبر، ليس من دون عشق، أماكن أخرى كهذا الذي نُوجَد فيه (أحد مساجد الجزائر).

سؤال الوجود

سؤال الوجود هو سؤال الفلسفة الأول: ما الوجود؟ ما جوهر الموجود؟ وقد امتد هذا التقليد في الزمن. أما أنا، فإن أول سؤال فرض نفسه عليَّ، انطلاقًا من قراءاتي طبعًا، حول هذا السؤال الفلسفي الأول، وقد كان سؤالًا مزدوجًا، هو التالي: أولًا: هل الشكل المتسائل هو الشكل الوحيد للتفلسف كما ساد الاعتقاد عند كثيرين حتى هايدغر؟ بعبارة أخرى: هل التفكير يعني التساؤل؟ ألم تكن هناك حركة فلسفية غير تساؤلية أي في صورة إثبات قبل الصيغة التساؤلية؟

هذه كانت إذن النقطة الأولى أو السؤال الأول حول السؤال في الفلسفة. بعد ذلك، وإذا فرضنا أن السؤال الأول للفلسفة يخص الوجود L'être، فما الوجود؟ ما ماهية هذا أو ذاك من الموجودات؟ ثم، ألَا يتضمن هذا النمط من فهم الوجود مسلمة قبلية؟ (وهذا تساؤل ورثته عن هايدغر) فهو يدين الفلاسفة الإغريق لأنهم فضلوا الموجود «L'étant» في الوجود أو حضور الوجود أو حضور الحاضر. وعندما نؤول الوجود كحاضر ألا توجد مخاطر؟ أما أنا، فقد استثمرت هذا السؤال الأخير في سياقات ومجالات ونصوص لم يشملها اهتمام هايدغر.

كل ما كتبته حول الأثر والكتابة من ناحية هي الشرط غير الحاضر للحضور. أعني من أجل النفاذ إلى الوجود الحاضر لا بد من تجربة الأثر أي العلاقة مع الآخر، آخر ماضٍ، آخر مستقبل، الغير، آخر بشكل عام. لكن هذا الآخر لا يعطي نفسه أبدًا في شكل الحاضر. فكر الأثر كما أقدمه هو مساءلة أو وضع موضع سؤال لكل من السؤال أو الصيغة التساؤلية في الفلسفة وأيضًا لسلطة الحضور أو حاضر الحضور. هذا هو حواري مع تاريخ الفلسفة أي التفكير في شروط السؤال أو مسبقات السؤال. الأثر كمفهوم يشير إلى تجربة الإحالة على الآخر، على ماضٍ، على مستقبل. ماضٍ أكثر قدمًا من الماضي أو على آتٍ وراء كل مستقبل؛ لأن الماضي والمستقبل فُهِمَا وأُوِّلَا بوصفهما حاضرًا آخر، وما أعنيه أنا هو ماضٍ وآتٍ ليسا مجرد أشكال من الحاضر، ليسا مجرد حاضر مضى أو حاضر مستقبل، بل هي تجربة مغايرة مع الماضي والمستقبل تتم بالعلاقة مع آخر مختلف.

الحب

سؤال: ماذا تقولون عن الحب؟

دريدا: لا شيء، لا يمكن أن أرتجل عموميات.

سؤال: لماذا كان الفلاسفة يتحدثون دائمًا عن الحب؟

دريدا: لا ينبغي سؤالي أنا عن هذا. ذهني خالٍ تمامًا وإلا سأستحضر مجرد «كليشيهات» إلا إذا طرحتم سؤالًا محددًا كأن تسألوا مثلًا: ماذا نحب بالضبط عندما نحب؟ هل نحب شخصًا أم شيئًا ما في ذلك الشخص؟ فموت الحب دليل على أننا عندما أحببنا لم نحب الشخص بل شيئًا ما في الشخص (جماله أو طيبوبته أو أي شيء آخر من هذا القبيل). بالمناسبة، فأول سؤال في الفلسفة حول الوجود هو هذا السؤال نفسه: وجود من؟ أو ماذا؟ (Qui ou Quoi ?)

لقاء مارغريت

في سنة ١٩٥٢م كنت طالبًا بالمدرسة العليا. كان أخ مارغريت زميلي في الفصل وقد زرته في البادية سنة ١٩٥٣م ورأيتها هناك وسط الثلج حيث كان الوقت شتاء. أما زواجنا فقد تم في الولايات المتحدة الأميركية سنة ١٩٥٧م.

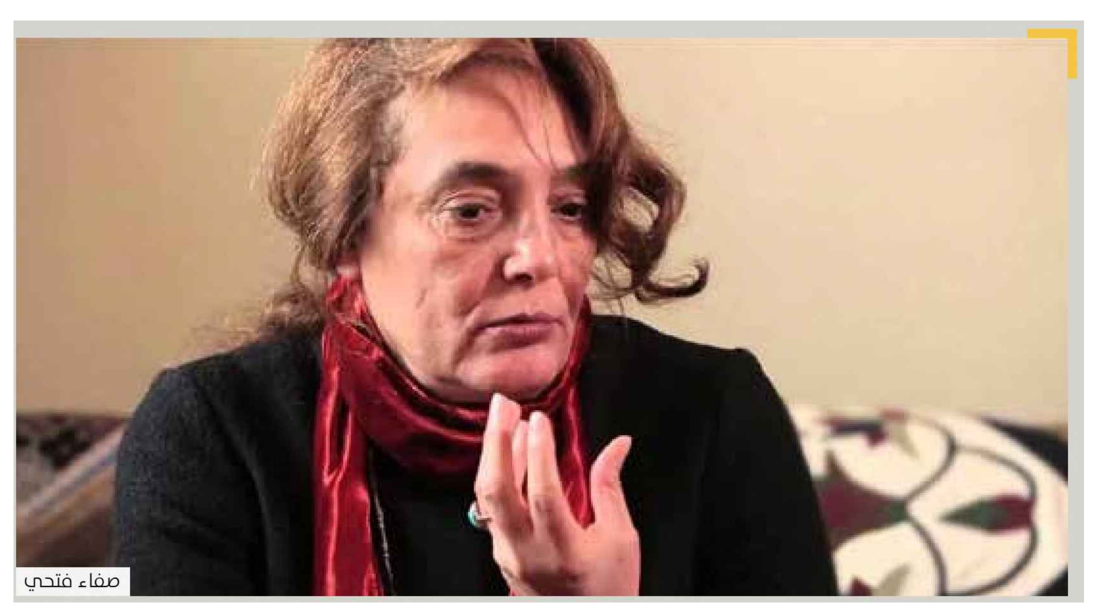


الشهادة

المفهوم الكلاسيكي للشهادة Témoignage لا يأخذ في الحسبان حضور وسائل التسجيل التقنية كما هو حاصل معي الآن في هذا الشريط. العين خير شاهد فهي العضو من الجسم الذي لا تلحقه الشيخوخة. النظرة لا سن لها. تحدثت مرارًا عن اليدين في تصور الفلاسفة. التحول البشري مر عبر اليدين. العين واليد من علامات الهوية وهما الأقل مشاهدة ذاتية. فالآخر هو من يعرف ذلك ولست أنا. لذلك فأنا لا أوافق هايدغر عندما يقول: إن ما يهم من حياة الفيلسوف هو ولادته وفكره وموته، أما باقي التفاصيل فلا قيمة لها.

معاداة السامية

طُردت من المدرسة وعمري عشر سنوات، لكن ما ترك في نفسي أثرًا بليغًا هو ما كنت أسمعه في الشارع من الأطفال في مثل سني. لعل سماعي عبارة «اليهودي الوسخ»


صفاء فتحي

هو ما يجعلني دائم الحساسية تجاه الموقف من اليهود. بيد أن المفارقة في هذا هي أن الطرد من المجتمع الكاثوليكي انتهى إلى إدخالي إلى مجتمع يهودي مغلق (مدرسة خاصة) وهو أمر لم أطقه أيضًا.

الأم الفلسفية

لا توجد أم فلسفية بالنسبة لي إلى الآن؛ لأن كل الفلسفة التي جاورتها ذكورية وأبوية. أمي الفلسفية هي فيلسوفة أو مفكرة امرأة متملكة لفلسفة التفكيك (ربما يقصد إحدى تلميذاته القادمات).

المستقبل

المستقبل هو ما سيصير إليه ما هو كائن الآن. هو إذن ما هو متوقع، منتظر... أما القادم أو الآتي أو ما سيأتي فهو آتٍ لا محالة لكنه غير متوقع. وبالنسبة لي فهذا هو المستقبل الحقيقي أعني الآخر القادم من دون أن أقدر على انتظاره أو توقعه. إذن إذا كان ثمة مستقبل حقيقي خارج المستقبل فهو القادم أو الآتي أعني فكرة مجيء الآخر حيث لا يمكنني توقعه.

الصورة الشخصية

إلى حدود سنة ١٩٧٩م؟ كنت أمنع نشر أي صورة شخصية لي. المسألة معقدة. أحد الأسباب هو أنني اعتقدت أن أعمالي الفكرية تسير ضد مسألة تشيىء الكاتب. مسألة تبعث على الضحك؛ أليس كذلك؟ اعتقدت إذن أن الكاتب لا ينبغي أن يعرض نفسه على الملأ بل عليه أن يتوارى إلى الخلف والحال أن النشر معناه الظهور لكن على الأقل ألا يكون هذا الظهور مؤطرًا من طرف مقتضيات النشر مثل إظهار رأس الكاتب أو إظهاره وهو يكتب في صورة على ظهر الكتاب. كانت قناعتي في البداية إذن هي رفض كل صورة وكل تصوير عمومي مفتوح للعموم وأنا في الواقع لا مشكلة لي مع التصوير ومع الصور. غير أن تاريخ ١٩٧٩م مهم عندي أيضًا؛ لأننا عقدنا آنذاك في السوربون عدة ندوات للدفاع عن الفلسفة وتدريسها ضد الدولة الفرنسية، وقد أسهمت بشكل نشيط في تلك الندوات واللقاءات. ولأنه يوجد قانون مفاده أن الفرد لا يحق له أن يمنع التصوير أو يعترض على نقل صوره الشخصية في اللقاءات العمومية فقد ظهرت لي صورة. ويا لَلمفارقة فقد ظهرت هذه الصورة وربما كانت أول صورة يفترض أن تظهرني بينما لم أكن أنا فقد ظهر اسمي تحت صورة شخص أصلع وكُتب تحتها جاك دريدا. بعد ذلك لم أتمكن من الاستمرار في المنع فتركت الأمور تسير. وقبل أن أقول لماذا استسلمت في النهاية أودّ أن أضيف سببًا من أسباب المنع الأول. فربما يرجع ذلك أيضًا لعلاقتي شخصيًّا بصورتي وبوجهي؛ فأنا لا أحتمل ولا أحب رؤيته. لم يكن الأمر إذن موقفًا سياسيًّا فقط، بل كان ناتجًا أيضًا عن خوف وقلق. الأمر نفسه ينسحب على المقابلات التلفازية. لكن الآن تركت الأمر كما لو أن في أعماقي حنينًا ما يدعو إلى ترك الأمور تسير وعدم التدخل.





علي حرب
مفكر لبناني

الثورات العربية: الدروس والتحديات

بعد المآلات البائسة للثورات العربية حَسِبَ الكثيرون أن الأمر قد قُضِيَ، وأن ما سمي «الربيع العربي»، قد أصبح وراءنا، لأنه لم يكن سوى حركات مشبوهة استهدفت إسقاط الأنظمة القومية التي تقاوم وتمانع أشكال القهر والهيمنة. ولكن ها هي الأحداث في السودان، ثم في الجزائر، تفاجئ العرب والعالم بما لم يكن متوقعًا: موجات جديدة من الانتفاضات تقول بأن الثورات العربية هي أمامنا. فقد انفجر في كلا البلدين، مع اختلاف الأسلوب والظرف، حراك شعبي هائل، عفوي، سلمي، مدني، بدأ بطرح المطالب المتعلقة بالحريات وتحسين الأوضاع المعيشية، وانتهى بالمطالبة بإسقاط النظام القائم وتغييره بصورة جذرية.

واللافت في الثورتين، وعلى خلاف ما جرى في الموجة الأولى من الثورات العربية، مشاركة تجمع الهيئات المهنية من محامين ومهندسين وأطباء وقضاة وأساتذة جامعيين. وهو الأمر الذي أكسب الحراك الشعبي تماسكه ووزنه. ثمة أمر آخر لافت هو أنه في كلتا الثورتين لم تطرح شعارات إسلامية. فكان الحراك ذا طابع وطني، وذا توجه ديمقراطي ليبرالي. هذه الفاعلية الإيجابية، السلمية، المدنية، الناعمة، هو ما حملني، منذ انفجار الحدث، على أن أقرأ هذا التحول، بوصفه تراجعًا للمدِّ الأصولي، الذي هيمن على المشهد منذ ثمانينيات القرن الماضي، لمصلحة الكتلة الحداثية، بمكوناتها المدنية والعلمانية والليبرالية.

الميدان والبرلمان

لا شك أن الثورة، في الجزائر كما في السودان، تواجه تحديات كبيرة، أُشير إلى ثلاثة منها: التحدي الأول: هو أن الثورة، كلحظة استثنائية، قد خلقت وضعًا تتضارب فيه الصلاحيات وتتصارع المشروعيات، بين شرعية الميدان وشرعية البرلمان، بين شرعية الحراك الشعبي وشرعية المؤسسات الدستورية القائمة. وفي اللحظات الاستثنائية تكون الأولوية للشعب، أي للديمقراطية المباشرة في الميدان. والسؤال: كيف سيُترجَم الحراك الشعبي، قبل أن ينفد أو يخرب، إلى شرعية جديدة تتكفّل بوضع دستور جديد على أساسه تتمّ أعمال الإصلاح والتغيير؟

التحدي الثاني: هو عسكرة الحراك المدني، بتحويله إلى ميليشيات مسلحة تخرب الثورات، كما جرى في اليمن وسوريا وليبيا، بفعل تدخل الحكومات أو الحركات الإسلامية ومنظماتها الإهارابية، سواء من جانب الجهاديين من أهل الخلافة أو المجاهدين من أهل الولاية، وكلاهما



وجهان لعملة واحدة. فماذا يفعل أهل الحراك للخروج من هذا المأزق، إن في الجزائر أو في السودان، كي لا تتحول الثورة نحو التطرف والعنف، بعد أن قرر الجيش الإمساك بالسلطة؟ بالطبع تحضر هنا تونس بوصفها استثناءً بين الثورات العربية، حيث الجيش وقف على الحياد، وحيث الكتلة الحداثية والهيئات المدنية استجمعت قواها وفرضت تراجع حزب النهضة الإسلامي الذي حاول القبض على السلطة واحتكار الثورة وربما تخريبها.

التحدي الثالث: يمثله الجيش كلاعب فاعل له دوره وأثره، وبخاصة في الدول العربية، التي هي في معظمها دول عسكرية أمنية. لا شك أن الجيش في كلا البلدين اعترف بمشروعية الحراك وأيد مطالبه، أقله تحت ضغط الشارع. والحصيلة في الجزائر تراجع الرئيس بوتفليقة عن ترشحه لولاية خامسة وإجباره على الاستقالة. أما في السودان فإن الجيش، وبعد تردد، قد استجاب لمطالب قوى الحرية والتغيير، فأطاح بالرئيس عمر البشير ووعد بنقل السلطة للهيئات المدنية. وما زال الأمر في كلا البلدين محل أخذ وردّ؛ إذ من الصعب على الجيوش أن تسلم السلطة للهيئات المدنية. من هنا فإن المرحلة الانتقالية ستشكل مختبرًا لكل اللاعبين على المسرح، وسيبقى مصير الحراك متوقفًا على ما



يمكن أن تتمخض عنه الصراعات والمناقشات التي تضع قوى التغيير على المحك، من حيث قدرتها على نقل المجتمع من عصر إلى عصر، ومن طور إلى طور. لم يعد يكفي طرح الشعارات الجاهزة. فالتحول الديمقراطي ليس مجرد نموذج يطبق، إنما هو خبرة وجودية تسفر عن تجديد مفهوم الديمقراطية وتطوير مجالات عملها وآليات ممارستها. من هنا لا بد من إعادة ابتكار الشعارات، على ضوء التحولات، كما على وقع الإخفاقات والأزمات، سواء تعلق الأمر بالديمقراطية أو بالحرية أو بحقوق الإنسان. في أي حال، لا عودة إلى الوراء. وإذا كانت الانتفاضات، التي اندلعت عام ٢٠١١م، قد أسقطت غير حاكم مستبدّ أو فاشل، فإنه بات من المستحيل استمرار الوضع القائم، الذي تتصارع فيه الأنظمة الدكتاتورية والحركات الأصولية ويتواطأ بعضها مع بعض، إلا على سبيل الاستبداد والإرهاب أو الفساد والخراب، وهو الأمر الذي يخلق المجال لولادة انتفاضات جديدة.

مقتل الثورات

إن الحدث الجاري مفتوح على ممكناته، أيًّا كانت الإجابات والاحتمالات. وما بإمكاننا قوله الآن هو الكلام على الدروس التي يمكن استخلاصها من التجارب الناجحة والفاشلة، فيما يخص الثورات عامةً، والثورات العربية السالفة والجارية، بصفة خاصة. الدرس الأول هو أن الثورة ليست عرسًا ولا فردوسًا كما يخالها الثوار. ونحن ننسى أن هيغل الذي كان مؤيدًا للثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩م) قد عرّف الثورة بأنها الإرهاب. والثورة تتحول إلى عمل إرهابي يمارس أهله العنف الأعمى والفاحش، عندما تُعامَل القضايا والشعارات، فيما يخصّ الفصل بين الحقيقة والخطأ أو الحرية والاستبداد أو الخير والشر، بوصفها حقائق مطلقة أو أيقونات مقدّسة أو حلول قصوى ونهائية. وهو الأمر الذي يفخّخ المطالب ويجعل الثورة تُفاجئ المنخرطين فيها، بكونها تنتهك شعاراتها وتأكل أبناءها.

والخروج من هذا المأزق، بدايته ومفتاحه المراجعة النقدية للمفاهيم المتعلقة بالحقوق والحريات، إذ هي تحتاج دومًا، لكونها تستهلك أو تنتهك، إلى إعادة النظر والبناء، على سبيل التعويم والترميم أو التعزيز والتفعيل أو التطوير والتجديد. وهذه مهمة المثقفين والعاملين في ميادين المعرفة، الذين تفاجئهم الأحداث دومًا، لتكشف

عن سذاجتهم الثورية وتهويماتهم النضالية ومزاعمهم الطوباوية. ولذا لم يعد بوسع أحد أن يدّعي عشقًا للحرية أو تماهيًا مع العدالة أو احتكارًا للحقيقة. فما ينتظر من المثقف هو العمل على قراءة المجريات وتشخيص الواقع، بابتكار ما يحتاج إليه ذلك من اللغات المفهومية والصيغ العقلانية التي يمكن أن تترجم إلى إستراتيجيات فعّالة وبناءة. فنحن ننجح في تغيير الواقع بقدر ما نحسن قراءته.

دولة القوانين

الدرس الثاني مفاده أن ما يخرب الثورات هو تصرف قادتها وصُنّاعها بعقلية الثأر والانتقام، كما تجسد ذلك في المحاكمات الاعتباطية، وعلى ما كان من أمر الثورات المشهورة، من الثورة الفرنسية إلى الثورة الروسية، وصولًا إلى ثورات التحرر الوطني والسياسي. نحن نمجد هذه الثورات ورموزها مع أنها كانت ثورات المقاصل والإعدامات ومعسكرات الاعتقال وأقبية التعذيب أو التصفية بالحرق والأسيد. ولذا يؤمل من الانتفاضات التي تسعى إلى التغيير بالوسائل السلمية والقوة الناعمة، التأسيس لشرعية جديدة، من حيث قيمها ومعاييرها وقوانينها، ننتقل معها من الدولة الأمنية المخابراتية إلى دولة القوانين والمؤسسات، بحيث يتساوى المواطنون في الحقوق والواجبات من غير تمييز على أساس خصوصيتهم الثقافية أو المجتمعية، حيث لا أحد يعلو فوق سلطة القانون، كما لا أحد يُتّهم من دون سند قانوني. والعمل بهذه القواعد يضع حدًّا لمافيات الفساد والنهب للمال العام، كما يضع حدًّا للسلطات والأجهزة الأمنية التي تلفق التهم ضد المعارضة لمصادرة حرية التعبير والتنظيم التي تكفلها القوانين وشرعة حقوق

> **الأحداث في السودان، ثم في الجزائر، تفاجئ العرب والعالم بما لم يكن متوقعًا: موجات جديدة من الانتفاضات تقول بأن الثورات العربية هي أمامنا**

الإنسان. فلا معنى للثورات ولبرامج الإصلاح والتغيير، إذا لم ننجح في بناء دولة المواطنة والقانون والحقوق والعدالة، وعلى نحو يُنهي عهد الزعماء الذين يتعاملون من بلدانهم ومقدراتها بوصفها ملكهم الذي يتصرفون فيه كما يشاؤون.

الأمر الذي يقتضي كسر المنطق الأحادي السلطوي أو الشمولي، للعمل بمنطق تداولي يتجسد في الانفتاح على المختلف والمعارض في الرأي والموقف أو الخط والبرنامج، وبفكر مركب يستطيع أصحابه قراءة الواقع المعقد في مختلف أبعاده وجوانبه. فالحلول للمشكلات هي تركيب وتأليف أكثر مما هي حسم اتجاه ضد آخر.

نموذج جديد

وما دام لا أحد يملك الحقيقة، فما نقتنع به أو نطرحه هو مجرد رهان، لا أكثر. والرهان أن تطوي الثورات المشتعلة صفحة النموذج الثوري العربي التحرري، الذي اتّسم بالصلف والتكبّر، والذي كان يعتقد أصحابه بأنهم يمتلكون الحقيقة ويصنعون التاريخ، فإذا بهم يدمرون الحاضر ويلغمون المستقبل. ومما يبعث على التفاؤل أن نشهد في الجزائر نموذجًا جديدًا للثائر المتواضع، الذي يبتسم ويرقص ويغني، والذي يهتم بتنظيف الشارع بعد المسيرة، بقدر ما يتفنّن ويبتكر شعارات طريفة أو رسومًا جميلة أو أساليب جديدة في الحوار والتواصل مع الناس. وكان لافتًا في السودان أن تقف المغنية والثائرة آلاء صالح وسط الحشود، لتقول: جننونا، حرقونا، حقرونا، قتلونا باسم الدين! مثل هذا النموذج هو الذي يصنع المستقبل. لقد أُتخمنا تكفيرًا وتخوينًا وإدانةً، لكي نحصد كل هذه البربرية.

كيف نتغير؟

الدرس الأخير مفاده أن الثورات الساعية إلى تغيير الأنظمة السياسية والأمنية، لا تنجح ما لم تسع إلى تغيير البنى الثقافية والمجتمعية المتجذرة والراسخة، والمنتجة لكل هذا العنف والتوحش. فسقوط رئيس أو انهيار نظام يشكل فرصة لتغيير العقليات والمفاهيم، لتجديد أنماط التفكير ووسائل التدبير أو صيغ العيش وقواعد التداول. لا يعني ذلك أن نحكم على الثورات بالفشل، بالقول: إنها أسقطت الرؤساء ولم تغير البنى العميقة للمجتمعات العربية. مثل هذا القول يشهد ضد أصحابه لأن مبناه

أنهم فشلوا، بعد عقود من طرح مشاريعهم للتغير، من إجراء تحويل ثقافي وفكري في مجتمعاتهم. فلا نلومنّ إذا الحشود التي خرجت إلى الساحات بعد فشل المثقفين، سواء في تصوراتهم للواقع أو في خططهم لتغييره. والرهان هو إعادة النظر في مفهوم التغيير بالذات، في ضوء ما يجري من التحولات الهائلة التي تشهدها المجتمعات البشرية مع الدخول في عصر العولمة والمعلومة والشبكة.

نحن ندخل اليوم في المجتمع التداولي، ومعه تتغير بنية المجتمع وخريطته، بمعنيين: الأول أن كل فرد بات له، مع مواقع التواصل الاجتماعي، علاقة بالحقيقة والمعرفة أو بالقدرة والفاعلية. والثاني هو أن المجتمع لم يعد مجتمع نخبة وجمهور، وإنما هو قطاعاته المنتجة وقواه الفاعلة، بقدر ما هو شبكة تأثيراته المتبادلة وصيرورة تحولاته المتواصلة. في ضوء هذه المقاربة تتغير إستراتيجية التغيير نفسها، فلم يعد يكفي أن نملك برنامجًا أو نموذجًا، أي لم يعد يكفي محتوى الخطط والبرامج. فسواء كنا من دعاة الثورة أو الإصلاح، وسواء كنا من أصحاب المذهب الاشتراكي أو الرأسمالي، القومي أو الإسلامي أو الوسطي، فقد بات من المهم أن نعرف كيف نغير ونتغير. أشير إلى ثلاثة مجالات مستبعدة يطولها التغيير:

الأول: هو أن التغيير لا يتحقق ما لم يصبح كل مواطن فاعلًا ومشاركًا في أعمال البناء. والذي لا تتاح له اليوم الفرصة للعمل الإيجابي والبنّاء، وللمشاركة السياسية الفاعلة، إنما يعمل بصورة سلبية. هذا ما تشهد به حركة «السترات الصفر» التي كان أحد أسباب ولادتها هو تهميش شريحة واسعة من الفرنسيين والحؤول بينهم وبين المشاركة في صنع ذواتهم ومجتمعهم ومصيرهم.

الثاني: أن التغيير لا يتم وفقًا لخطة معدة مسبقًا من جانب فرد أو نخبة، كما كانت تجري الأمور في العصر الصناعي وفي ظل هيمنة أيديولوجيات التقدم. مثل هذه النظرية لم تعد تصلح اليوم. فمن يعتقد أنه يتقدم وفقًا لهدف مرسوم سلفًا، قد يحصد التأخر. ذلك أن التغيير لم يعد يقتصر على الوسائل والأدوات في هذا الزمن السيال والمتسارع، بل يطول أيضًا الأهداف والغايات التي يجري تكييفها أو تعديلها باستمرار، تمامًا كما أن الاستثمار لا يشمل فقط المجالات المعروفة، بل يتحقق بخلق مجالات جديدة.

> **يؤمل من الانتفاضات التي تسعى إلى التغيير بالقوة الناعمة، التأسيس لشرعية جديدة، من حيث قيمها ومعاييرها وقوانينها، ننتقل معها من الدولة الأمنية المخابراتية إلى دولة القوانين والمؤسسات**

الثالث: كسر ثنائية النخبة والجمهور وما شابهها. فلا أحد يعرف مصالح الناس أكثر منهم، ولا أحد يدافع عن الحقوق أفضل من أصحابها. هذه أوهام سقطت مع إخفاق المشاريع النخبوية ووصولها إلى نهاياتها البائسة: عبادة الشخصية، تأليه الزعماء، تأبيد السلطات بتحويل الجمهوريات إلى ملكيات. من هنا لم يعد التغيير أيًّا كان محتواه، يتوقف على رئيس متمركز حول سلطته، أو على نخبة غارقة في أوهامها أو تتستر على فضائحها.

ربما تكون الجماهير والحشود مفيدة في اللحظات الاستثنائية، عند إسقاط الطغاة أو قلب الأنظمة. ولكن تغيير نظام اجتماعي ليس عملًا جماهريًّا، ولم يعُد عملًا نخبويًّا، على ما كان الاعتقاد السائد لدى القدماء والمحدثين، سواء في العصر اللاهوتي والعبودي، أو في العصر الحديث والصناعي.

إن التغيير هو مسار متواصل، متعدد ومركب، بقدر ما هو شأن مشترك يساهم فيه الجميع، كل من موقعه وبأدوات اختصاصه، بعقلية المسؤولية المتبادلة وقواعد المداولة والشراكة. إنه تجربة فذة خارقة، بقدر ما هو صيرورة يتحول معها المجتمع بكليته إلى ورشة من التفكير الحي والعمل المثمر. بالطول والعرض، وعلى مختلف الصعد والمستويات وفي مختلف الحقول والقطاعات. والمجتمع الذي ينمو على هذا النحو لا يحتاج أساسًا إلى ثورة عنيفة تأكل أبناءها أو ترتد على شعاراتها. بل هو يتغير وينمو ويتقدم بصورة سلمية، مدنية، بطيئة ومتدرجة. ومن حظّ الناس أن يتغير بلدهم على هذه الشاكلة، من دون أن يدفعوا أثمانًا باهظة، دماءً ودمارًا. ولعل بريطانيا هي البلد الوحيد في العالم، الذي لم يعرف ثورات دموية منذ قرون؛ لأن الشؤون تدار بالمشاورة والمداولة والشراكة والاقتراع العام.



أولغا إيفينسكايا...

عشيقة باسترناك ومصدر إلهامه

اعتُقلت وعاشت مهانة بسببه وصودرت رسائلها ومخطوطاتها

جودت هوشيار كاتب ومترجم عراقي

قلّما نجد في تأريخ الأدب العالمي أديبًا عظيمًا حظي بحب امرأة قريبة من عالمه الروحي، وتدخل البهجة إلى حياته في زمن عصيب وكئيب. وكان بوريس باسترناك محظوظًا حقًّا في السنوات الأربع عشرة الأخيرة من حياته، حين التقى وأحب بعمق امرأة فاتنة الجمال، راجحة العقل، بادلته حبه العظيم، ووقفت إلى جانبه في أحلكِ الظروف، وألهمته خيرة أعماله الشعرية والنثرية، وهذه المرأة هي أولغا إيفينسكايا، التي ضحت من أجله كثيرًا، واعتُقلت بسببه مرتين، وقضت سنوات طويلة في معتقلات العمل الإجباري، فقدت خلالها حملها. المرأة التي أصبحت نموذجًا لـ(لارا) بطلة رواية «دكتور زيفاغو»، وقصة الحب بين لارا ودكتور زيفاغو، في الكثير من جوانبها، تجسيدٌ لقصة حب أولغا وباسترناك. العديد من قصائد يوري زيفاغو في نهاية الرواية، هي قصائد باسترناك عن حبه لأولغا.

كانت أولغا فخورة لأنها تحب شاعرًا عظيمًا يبادلها الحب. وقد أدى لقاؤهما إلى تغيير حياتهما، وإلى إحساسهما بسعادة غامرة، رغم المخاطر التي رافقت علاقتهما، والتي واجهاها معًا بكل رباطة جأش وشجاعة. التقى بوريس باسترناك أولغا إيفينسكايا في صبيحة يوم جليدي في أكتوبر عام ١٩٤٦م، في مجلة «نوفي مير» الأدبية حيث كانت تعمل. رأته فجأة واقفًا أمام طاولتها. لم تصدق من فورها أن الشاعر الذي حلمت به منذ مدة طويلة، وتحفظ بعض قصائده عن ظهر قلب، يقف أمامها مأخوذًا بجمالها. وفيما بعد وصفت أولغا هذا اللقاء الأول بينهما، بعيون أنثوية:«كانت نظرته الأولى، نظرة تقييم متفحصة، من المستحيل أن تخطئها العين. جاء الرجل الذي كنت أحلم به دائمًا، وبحاجة إليه حقًّا. وهذه معجزة مذهلة».

حدثها الشاعر الكبير عن مشاريعه الإبداعية ووعدها بتقديم نسخة من دواوينه الشعرية لها. وقد وفّي بوعده في زيارته اللاحقة لمكتب المجلة.

أولغا كانت خريجة المعهد الأدبي، ولها محاولات في الشعر، وتحرص دائمًا على حضور لقاءات باسترناك الشعرية في موسكو. وكانت عند لقائهما قد ترملت مرتين، وتبلغ من العمر ٣٤ عامًا، وتعايش أمها مع ابنتها إيرينا، وابنها ديمتري، في شقة صغيرة. في حين كان بوريس باسترناك في السادسة والخمسين، ويعيش مع أسرته (زوجته الثانية زينائيدا وابنيه يفغيني من زوجته الأولى، وليونيد من زوجته الثانية) في منزله ببلدة الأدباء «بيريديلكينو» قرب موسكو. ولأن كليهما كانت لديه أسرة فقد كانا يلتقيان في وسط المدينة ويتجولان لساعات عديدة في شوارعها، وينشغلان في كل مرة في حديث لا ينتهي. وفي نهاية كل لقاء كان يوصلها إلى مسكنها في زقاق بوتابوفسكي.

في أحد لقاءاتهما المبكرة في ميدان بوشكين -عندما كانت أولغا، لا تصدّق اعترافه الغامض بحبه لها خلال كلامه السريع المخنوق- قال لها: أنت لا تصدقينني ولكنني كنت -كما ترينني الآن عجوزًا، غير وسيم، بذقن بارز- سببًا في الكثير من الدموع النسائية.

لم تفصح أولغا عن حبها له، ولكنها حين عادت مساءً إلى بيتها كانت قلقة، ولم يغمض لها جفن، فجلست لتكتب له عشرات الصفحات عن ماضيها الصعب. وكان لديها الكثير لتكتب عنه. تحدثت عن المصير التراجيدي لزوجها الأول الذي مات منتحرًا، وعن زوجها الثاني الذي وشى بأمها، ماريا نيكولايفنا، لدى أجهزة الأمن، فحكم عليها بالسجن ثلاث سنوات بتهمة الدعاية المعادية للسوفييت، وهو ما جعل حياة أولغا الزوجية معه مستحيلة، فانفصلت عنه، ليموت كمدًا وقهرًا.

وفي لقائها التالي بباسترناك، عندما قدمت إليه الدفتر الذي كتبت فيه اعترافاتها، تأثر كثيرًا لسذاجتها. لارا في الجزء الثاني من رواية «دكتور زيفاغو» مدينة بالكثير لهذا الدفتر. وفي تلك الليلة نفسها، بعد أن قرأ باسترناك ما كتبته أولغا، قال لها على الهاتف: «أنا أحبك، وأنت الآن حياتي كلها». إلا أنه لم يفكر في الطلاق من زوجته

زينائيدا، رغم أنهما لم يعودا يعيشان كزوجين. كانت زينائيدا تفتقر إلى الرومانسية والرقة والجاذبية. ولا تحاول فهم عالمه الروحي، ولا تهتم بما يفكر فيه أو يكتب عنه، ومختلفة تمامًا عن أولغا الرقيقة، المُحِبّة للأدب، ذات الجاذبية الطاغية.

كان باسترناك يدرك بوضوح ما تنطوي عليه علاقته بأولغا، من تداعيات سلبية على حياتهما. ربما لهذا السبب في ٣ إبريل ١٩٤٧م، حاول قطع العلاقة معها. وفي وقت لاحق كتبت أولغا تقول: «قال ليونيد: إنه ليس لديه الحق في الحب، فكل الأشياء الجيدة ليست له الآن، إنه رجل مسؤول، ولا ينبغي أن أشغله عن مسار حياته وعمله. ولكنه سيعتني بي دائمًا. وكان الفراق حزينًا ومؤلمًا».

ومع ذلك، في فجر اليوم التالي بعد «الانفصال» وفي الساعة السادسة صباحًا، رنَّ الجرس في شقة أولغا. خلف الباب كان يقف بوريس باسترناك. تعانقا وضمها إلى صدره في صمت. الآن أصبحت لقاءاتهما دائمة. كانت أولغا تستقبل حبيبها برداء علوي من الحرير الأزرق، وهو الرداء الذي خلَّده الشاعر في وقت لاحق في قصائد الدكتور زيفاغو: «حين تعانقينني في رداء علوي من الحرير». ويقول باسترناك في متن الرواية: «آه، كان هذا حبًّا فريدًا لم يسبق له مثيل، ولا يشبه أي شيء آخر. كانا يحبان بعضهما؛ لأنّ كلّ ما حولهما أراد ذلك: الأرض تحت أقدامهما، والسماء فوقهما، السحب والأشجار. حبهما كان يروق لمن يقابلهما في الطريق، أكثر مما يروق لهما».

مؤشر الساعة الناعس الكسول
يتباطأ في الدوران
واليوم يدوم أكثر من قرن
ولا نهاية للعناق

لم يكن بوسع الحبيبين إخفاء قصة الحب التي شاع أمرها بين الأقارب والأصدقاء. ولم يحاول باسترناك إنكار علاقته بأولغا. وتذكر الفنانة التشكيلية أولغا بوبوفا -وكانت صديقة مشتركة لهما- في مذكراتها: «ذات مرة ركع باسترناك على ركبتيه أمام أولغا في بولفار غوغل، فشعرت بالحرج الشديد، وطلبت منه الكف عن هذه التصرفات الغريبة». فقال لها: «دعيهم يعتقدون أن هذا مشهد في فِلْم سينمائي» لم يكن ينتابه أي إحساس بالخجل من مشاعره، ولا يخشى أن يبدو مضحكا، أو ضعيفًا.

> **أولغا إيفينسكايا، عشيقة باسترناك، ضحَّتْ من أجله كثيرًا، واعتُقلت بسببه مرتين، وقضت سنوات طويلة في معتقلات العمل الإجباري، فقدت خلالها حملها**

بداية المتاعب

ذات مرة عندما كانت زينائيدا، زوجة الشاعر، تقوم بتنظيف مكتب زوجها، عثرت على رسالة من أولغا. وكتبت زينائيدا في مذكراتها لاحقًا، أنها أدركت أن زوجها يهيم حبًّا بأولغا. واعترفت بأنها مذنبة في كل شيء: «بعد وفاة ابني من زوجي الأول، التي هزتني، كنت منهمكة بالعمل الاجتماعي، وانشغلت عن زوجي، وتخلّيت عن مسؤولياتي كرَبَّة بيت وزوجة».

المقربون من الشاعر انهالوا على أولغا باللوم والتأنيب، واتهموها بالغدر والخبث، ومارسوا الضغط على باسترناك، وطالبوه، بوضع حد لهذه العلاقة (المشينة). ولكن باسترناك اعترف لأحد أصدقائه: «أنا بكُلِّيتي، بروحي، وعملي، ملك لأوليوشا (اسم التحبب لأولغا). أما زينائيدا زوجتي، فليس لديها سوى العلاقة الشكلية، لا بد أن يبقى لها شيء؛ لأنني مَدين لها أيضًا». لكنّ زينائيدا لم تفكر بالاستسلام. وكتبت في مذكراتها «شعر بوريس بالخجل وطلب المغفرة. وجلس من فوره إلى مكتبه، وكتب رسالة إلى هذه السيدة، قائلًا: إن من الضروري إنهاء علاقتهما، وعدم اللقاء مجددًا. أعطاني الرسالة لنقلها إليها. وهذا ما فعلته بسرور».

وكتبت أولغا بوبوفا - التي كانت في هذا الوقت حاضرة في شقة أولغا إيفينسكايا - تقول في مذكراتها: «كانت زينائيدا لا ترحم منافستها. طلبت من إيفينسكايا التوقف عن ملاحقة زوجها، قائلة: إنها ستقاتل من أجل أسرتها وسعادتها. وردت عليها أولغا: إن زوجك لا يحبك، بل يحبني، وهو ينوء بعبء الزواج منذ مدة طويلة». لكن زينائيدا كانت مصرَّة على موقفها وبعد رحيلها، أخذت أولغا عدة أقراص مهدئة دفعة

واحدة فتردت صحتها ونُقلت إلى المستشفى، وقيل: إنها حاولت الانتحار.

ولكن العلاقة لم تنقطع بين باسترناك وأولغا رغم ما أحاط بهما من متاعب. لم تكن الحياة سهلة لهما، وبخاصة أولغا، التي كانت تعيش مع طفليها وأمها في شقة صغيرة من غرفتين. وكانت أمها تدين علاقة ابنتها برجل متزوج يكبرها بنحو ثلاثة وعشرين عامًا، وترى هذه العلاقة غير معقولة وطائشة.


باسترناك وأولغا

وكانت أولغا غالبًا ما تجهش بالبكاء في الليل بغرفتها.

تعذيب باسترناك باعتقال حبيبته

كانت السنوات الخمس التي سبقت وفاة ستالين صعبة في الاتحاد السوفييتي، وكان خطر الاعتقال والسجن حتى التصفية الجسدية محدقًا بكل من له أقارب في الخارج، وعلى اتصال معهم، ومن ضمنهم باسترناك الذي كان له اتصال وثيق بشقيقتيه (جوزفين وليديا) اللتين تعيشان في أكسفورد بإنجلترا، ولهذا كان تحت المراقبة السرية الدائمة من جانب الأجهزة الأمنية. وذات مرة عندما كان باسترناك وأولغا جالسين على إحدى المصاطب في حديقة عامة لاحظت أولغا رجلًا يراقبهما عن قرب.

في السادس من أكتوبر عام ١٩٤٩م، أُلقِي القبض على أولغا بسبب علاقتها بباسترناك المشتبه باتصاله بالإنجليز، ووُجِّهت إليها تهمة التخطيط للهرب مع باسترناك إلى الخارج، وأن عشيقها على اتصال بالمخابرات البريطانية، كما أن الرواية التي يكتبها معادية للسوفييت، وطلبوا منها في أثناء التحقيق أن تعترف بذلك. قضت أولغا عدة أشهر في زنزانة باردة ورطبة، وكان يُحَقَّق معها يوميًّا تحت التهديد والوعيد -رغم أنها كانت حاملًا من باسترناك وفي شهرها السادس- من أجل انتزاع اعترافات منها تدين باسترناك. وأدى التحقيق الخشن إلى إسقاط الجنين، إلا أنها صمدت، ورفضت أن تدلي بأي شيء قد يدين باسترناك أو يسيء إليه.

وفيما بعد كتبت أولغا تقول: «وجاء اليوم الذي أبلغني فيه ملازم مفوه بصدور الحكم عليَّ بخمس سنوات أقضيها في معسكرات الاعتقال والعمل الإجباري؛ لأنني قريبة من الأشخاص المشتبه في قيامهم بالتجسس». أُرسِلت أولغا إلى معتقل بوتما في جمهورية موردوفيا، حيث قضت ثلاث سنوات ونصف السنة، وكانت تتلقى أحيانًا رسائل من باسترناك. وقالت: إن مجرد توقع هذه الرسائل ساعدها على الصمود، في خضم الإذلال والتعامل غير الإنساني. بذل الشاعر جهودًا حثيثة لدى الجهات المختصة لإطلاق سراح حبيبته لكن دون جدوى. الشيء الوحيد الذي كان بمقدوره أن يفعله لمساعدة أولغا هو الاعتناء بطفليها وأمها ماريا نيكولايفنا طوال سنوات سجنها، وكان يقدم لهم مبالغ نقدية لتأمين متطلبات الحياة. كتبت إيرينا إميليانوفا -ابنة أولغا من زوجها الأول- تقول: «إننا مدينون لباسترناك لأن طفولتنا رغم المصاعب كانت إنسانية بفضل مساعداته المالية ورعايته لنا».

أُفرِج عن أولغا في عام ١٩٥٣م بعد قضاء نحو أربع سنوات في السجن وشمولها بالعفو العام -الذي صدر عقب وفاة ستالين ببضعة أشهر- عن الذين تقل أحكامهم عن خمس سنوات. وعادت مرة أخرى إلى باسترناك، الذي كان قد أصيب بأول جلطة في القلب، وكان يبدو أنه قد شاخ لسنوات. ولكن حبه لأولغا أصبح أقوى من ذي قبل، وعلاقته بها تبدو أكثر حنانًا ورِقَّة. وجاء في رسالة مؤرخة في الأول من نوفمبر عام ١٩٥٧م، كتبها باسترناك بالإنجليزية إلى شقيقته ليديا في إنجلترا: «يجب أن أقول

عن الدور الذي لعبته أولغا إيفينسكايا في حياتي على مدى السنوات العشر الماضية. إنها (لارا) روايتي. وهي الإنسانة الوحيدة، التي أناقش معها عبء الزمن، وما ينبغي القيام به والتفكير فيه وكتابته».

وفي رسالته المؤرخة في مايو عام ١٩٥٨م، إلى صديقته رينات شوايزر في ألمانيا كتب يقول: «بعد الحرب الثانية التقيت امرأة شابة - أولغا إيفينسكايا. إنها (لارا) روايتي التي بدأت كتابتها في ذلك الوقت. إنها تجسيد للبهجة والتضحية، ولا يبدو عليها ما عانته في حياتها وهي على علم بحياتي الروحية، وبكل شيء عني». وأبدى باسترناك إعجابه بشجاعة أولغا في لقاء مع صحافية أجنبية: «لقد سُجِنت بسببي كأقرب شخص لي، لكي تعترف من خلال استجوابات مؤلمة تحت التهديد، وتكون لديهم أسباب كافية لمحاكمتي. وقد أنقذتني ببطولتها وصمودها، وأنا مدين لها بحياتي. ويعود لها الفضل في بقائي طليقًا في تلك السنوات». ثم أضاف: «لارا حبي المحفور في قلبي بدمها وسنوات سجنها».

استأجرت أولغا في قرية أسمالكوفا -القريبة من بلدة الأدباء (بريديلكينو) حيث يسكن باسترناك- غرفة صغيرة تطل على شرفة في منزل يعود إلى أحد سكان القرية. وكان باسترناك يقطع المسافة غالبًا من منزله إلى أسمالكوفا مشيًا على الأقدام. وكانت أولغا وابنتها إيرينا يتعرفان إليه من بعيد لدى قدومه. فقد كان يأتي دائمًا وهو يعتمر قلنسوة، ويرتدي حذاءً مطاطيًّا، ومعطفًا خشنًا. في هذه الغرفة البسيطة كانت أولغا تطبع مخطوطة رواية «دكتور زيفاغو» على آلة طابعة رديئة من طراز «موسكفا».

في نهاية إبريل عام ١٩٦٠م، تدهورت صحة باسترناك، وكاد يفقد وعيه، واضطر أن يلازم الفراش، وأدرك أن أيامه معدودة، وطلب عدم السماح لأولغا بزيارته تحاشيًا لأي مشاجرة بينها وبين زينائيدا، ولجأ إلى كتابة رسائل قصيرة إلى حبيبته. وكتب في إحدى هذه الرسائل قبيل وفاته

قصة الحب بين لارا ودكتور زيفاغو، في الكثير من جوانبها، تجسيد لقصة حب أولغا وباسترناك. العديد من قصائد يوري زيفاغو في نهاية الرواية، هي قصائد باسترناك عن حبه لأولغا


أولغا إيفينسكايا

بمدة وجيزة: «عزيزتي أوليوشا، لقد كتبت اليوم إليكِ وها أنا أكتب إليك مرة أخرى، أنا معك طوال اليوم. أشعر أنك جزء مني، وكأننا كائن واحد، وأبعث رسائل لنفسي. أكتب وأموت من الحنين إليكِ». وقال في رسالة أخرى: «جميلتي الذهبية، رسالتك هدية ثمينة. إنها وحدها التي يمكن أن تشفي، وتلهم، وتبعث الحياة في كياني».

على الرغم من التوقعات المتفائلة للأطباء، ترديت حالة الشاعر الصحية بسرعة. كان يردد وهو طريح الفراش، أن السبب في تدهور صحته ليس مرض القلب، بل مرض خبيث ورهيب، ولكن الأطباء استمروا في معالجة قلبه. وكان تشخيص باسترناك لمرضه صائبًا، وتأكد ذلك حين قام الأطباء بعد عدة أيام بإجراء فحوصات له بالأشعة السينية وتبيَّن أنه مصاب بسرطان الرئة. عندما علمت أولغا، أن حالة حبيبها تتدهور بسرعة، حاولت زيارته، ولكن زينائيدا منعتها من دخول المنزل، فجلست على مصطبة قريبة وأجهشت بالبكاء، غير أنها لم تكن تستطيع أن تقول له وداعًا.

قبيل وفاته، أخبر الكاتب أقاربه أنه يسره أن يموت؛ لأنه لم يعد بوسعه أن يرى خِسّة البشر، وأنه يرحل من دون أن يتصالح مع الحياة. تُوفِّي باسترناك في ٣٠ مايو ١٩٦٠م. وكان وقعُ وفاته شديدًا على أولغا ومؤلمًا لها جدًّا، فاستسلمت إلى الهمّ بعد فجيعتها في حبيبها. الأصدقاء المقربون منها -الذين كانوا يتوددون إليها خلال حياة الشاعر- لم يكتفوا بالإعراض عنها وتركها وحيدة، بل أخذوا بالتشهير بها، وفَبركة الأكاذيب حولها. أما أقرباء الشاعر فقد وصفوها بأكثر النعوت ابتذالًا. وأخذوا يشيعون عنها روايات مفبركة، ومع ذلك فإن الأسوأ ما كان ينتظرها في قابل الأيام.

الدولة لا تعترف بوصية باسترناك

أوصى باسترناك بأن تقسّم حصته من أرباح نشر مؤلفاته في الخارج مناصفة بين زوجته زينائيدا وحبيبته أولغا. وعندما أرسل الناشر الإيطالي -الذي يحتفظ بموجب عقد مع باسترناك بحقوق نشر «دكتور زيفاغو» في خارج الاتحاد السوفييتي، أول دفعة مالية من حصة أولغا إلى موسكو عن طريق مبعوث خاص في صيف عام ١٩٦٠م. أرسلت أولغا ابنتها إيرينا لاستلام النقود أمام بناية البريد المركزي في شارع غوركي بموسكو، وبعد عدة ساعات اقتحمت مجموعة مسلحة من الأمن السري شقة أولغا وصادروا، ليس الأموال فقط، بل كل رسائل الشاعر إليها، ومخطوطة أحدث أعماله غير المكتملة «الحسناء العمياء»، وكل مخطوطات أولغا نفسها، وأُلقِيَ القبض على أولغا وابنتها إيرينا، بتهمة تسلُّم أموال مهربة. وحُكم على أولغا بالسجن ثماني سنوات مع الأشغال الشاقة، وأُرسلت إلى أحد المعتقلات في موردوفيا، كما حُكم على ابنتها إيرينا بالسجن أربع سنوات وأُرسلت إلى معتقل آخر. وبعد مطالبة الأوساط الثقافية الأجنبية بالإفراج عنهما قامت الإذاعة السوفييتية الموجهة إلى الخارج بالتشهير بهما.

أُطلِق سراح أولغا وابنتها في عام ١٩٦٢م قبل انتهاء مُدَّتَيْ حُكميهما. وعلى الرغم من إعادة الاعتبار إليهما في عام ١٩٨٨م فلم تستردّ أولغا رسائل باسترناك التي صُودرت عند اقتحام شقتها. عندما تُوفي باسترناك كانت أولغا في الثامنة والأربعين من عمرها، ولم تزل جميلة وجذّابة، لكنها لم تتزوج، ولم تعقد أي علاقة عاطفية مع أي رجل آخر قط؛ لأن الحب فَقَدَ بالنسبة إليها معناه بعد حبيبها العظيم.

في أوائل التسعينيات، كتبت أولغا تقول: «أبلغُ من العمر ٨٢ عامًا، وأتعرض إلى موجة من القذف والافتراء، ولا أريد أن أغادر الحياة وأنا مهانة ومظلومة». لذا سعت إلى نشر مذكراتها في وطنها لإطلاع الجميع على خبايا الحب الحقيقي والكبير والنادر بينها وبين باسترناك.

مذكرات أولغا

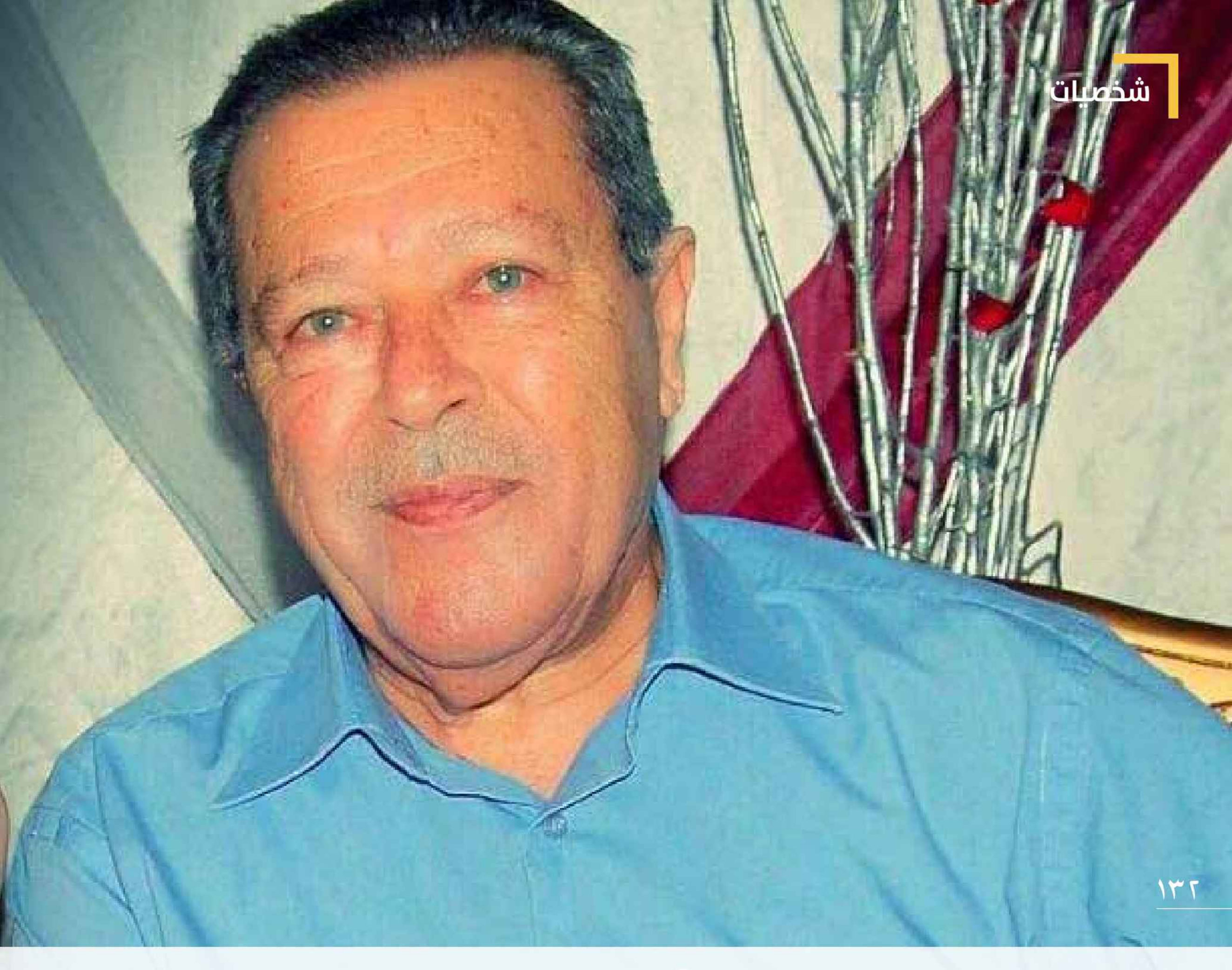
بين عامي ١٩٧٢- ١٩٧٤م كتبت أولغا إيفينسكايا مذكراتها تحت عنوان: «في أَسْر الزمن. سنوات مع بوريس باسترناك». تحدثت فيها عن الزمن السوفييتي العصيب، وعن شخصية الشاعر وعن شعره ورسائله إليها، وعن حياتهما المعذَّبة وحبِّهما العظيم، وعن الأحداث المأساوية المتعلقة بتأليف رواية «دكتور زيفاغو» ونشرها؛ العمل الأدبي الرئيس في حياة باسترناك، وعن الضجة التي أُثيرت حول فوزه بجائزة نوبل، وإرغامه على رفضها، وعن رسالة باسترناك إلى نيكيتا خروشوف وجريدة «برافدا».

من رسالة لباسترناك: أنقذتْني ببطولتها وصمودها، وأنا مدين لها بحياتي. ويعود لها الفضل في بقائي طليقًا في تلك السنوات... لارا حبي المحفور في قلبي بدمها وسنوات سجنها

كان من الواضح أن هذه المذكرات لن تنشر في الاتحاد السوفييتي. وقد قام الشاعر يفغيني يفتوشينكو -الذي كان يكنُّ احترامًا كبيرًا لباسترناك ولأولغا إيفينسكايا- بتهريب المذكرات، إلى فرنسا حيث نُشرت في باريس عام ١٩٧٩م، وسرعان ما تُرجِمت إلى أكثر من عشرين لغةً أجنبية. لا توجد في هذه المذكرات أي نرجسية، ولا أي محاولة لتلميع صورتها، أو مبالغة في تصوير عِشق باسترناك لها. ربما ثمة بعض الدَّلَال الأُنثوي الخفيف لا أكثر وهذا أمر مفهوم ومسوَّغ من امرأة كانت محطَّ أنظار الرجال لجمالها وأناقتها ولباقتها.

أولغا كانت تدرك المسافة بينها كمحررة ومترجمة وشاعرة متواضعة الموهبة، وبين شاعر وروائي عالمي. وكتبت بوضوح وعمق عن معاناة باسترناك وتمزقه الرُّوحيّ في ظروف بالغة التعقيد. واختتمت مذكراتها بالقول: «حبيبي! ها أنا أُنهِي كتابة مذكراتي عنك وحياتي معك. اغفر لي؛ لأنني لم أتمكن ولن أتمكن أبدًا من الكتابة على المستوى الذي تستحقه. عندما التقينا أولَ مرةٍ في «نوفي مير» كنت بالكاد أبلغ من العمر أربعة وثلاثين عامًا. لقد كرَّستُ معظم حياتي الواعية لك، وسأُكرِّس لك أيضًا ما تبقى منها. أنت تعلم -أن الحياة لم تكن رحيمةً بي، ولكنني لا أشتكي، فقد أعطتني سعادة عظيمة في الحب والعلاقة معك. ولن أنسى ما حييت وصيَّتك: لا يجب عليكِ أبدًا، في أي حال من الأحوال، أن تشعري باليأس. فالأمل المقرون بالعمل هو واجبنا في التعاسة».

تُوفِّيت أولغا في الثامن من سبتمبر عام ١٩٩٥م عن عمر يناهز ٨٣ عامًا. ونشرت عدة صحف وقنوات تلفزة خبر وفاتها، كما لو كانت نجمة سينمائية أو مغنية شهيرة.



عبدالله هوشة.. أُودِعُكَ أُمَّكَ الأرضَ

منذر مصري شاعر سوري

سألتُه، وقد أطال الوقوف أمام إحدى رسومي مكتّفًا ساعديه ومائلًا قليلًا، ما إذا كان يحتاج أن أشرح له شيئًا؟ أجابني: «شكرًا، سمعتك وأنت تشرح للزوار، أريد أن أفهم الرسوم كما أراها أنا لا أنت». وبعد صمت قصير: «ولا أحد آخر» أضاف مبتسمًا! كان ذلك في معرضي الأول - ١٩٧١م، في المركز الثقافي العربي في اللاذقية، وكان الرجل الذي توقّف عند كلّ لوحة على حدة، مصادفة، يشغل منصب مدير المركز! بعد انتهاء المعرض بأيام فوجئت بزيارته الأولى لبيتنا بصحبة صديق له قريب لأمّي (ج.ع). استقبلتهما (خالدية) في غرفة الضيوف، فهكذا زيارات كانت تخصّها. ما لا أنساه من تلك الزيارة أنّه عندما قال (جلال) لأمّي ضاحكًا: «ما رأيك أن نضمّ (منذر) إلى حزبنا؟». أجابت بضحكة مقابلة: «لمَ لا.. إن كان يرغب!».

«لمَ لا!.. أمّي!. إنّهما شيوعيّان!، وأنت تعلمين معنى هذا؟ ثمّ هل نسيت أنّ أبي قوميّ سوري!». بعدها، وعلى مدى صداقة امتدّت ما يقارب نصف القرن، سنواتها الثماني عشرة الأخيرة، صداقة كل يوم، بل كل ساعة، لم يُبدِ (عبدالله هوشة) أيّ رغبة بضمّي لحزبه. وكأنّه منذ وقفته الطويلة المائلة أمام رسومي تلك، عرف أنّني لا أملك طينة الحزبيين، وبالتأكيد، طينة المناضلين السياسيين.

آخر زياراتي له في مكتبه في زاوية قاعة المكتبة المركزية لجامعة تشرين، التي قام، هو خريج جامعة القاهرة، قسم المكتبات والوثائق عام ١٩٦٤م، بتأسيسها وتوسيعها على مدار السنوات الخمس التي كلّف بالعمل مديرًا لها، كانت في أواخر عام ١٩٨٠م. استغربت، ليس لطفه، فقد عرفت هذه الصفة الغالبة عليه منذ زمن، بل حرصه الزائد، كأنّه كان ينتظر الفرصة، لأن يشرح لي وجهة نظر في الظرف العام للبلد، كنت قد سمعتها منه في لقاء سابق جمعنا في بيت (إلياس مرقص) حيث ظهر وقتها خلاف ما، وهو الأمر الذي لم أفهمه إلّا عندما وصلني خبر ملاحقته وتخفّيه.

تخفّيه، تخفّيه لمدة تزيد على عشرين عامًا، وأين؟ في بلد الألف فرع أمن ولا أمن، والمليون عنصر أمن ومخبر، المنتشرين في كلّ مدينة وبلدة وقرية، من شمال سوريا إلى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها، لا ينامون -عين الأمن لا تنام- ولا يكلّون ولا يملّون. تخفّيه الذي استحق وصفه بالمستحيل. ولكن ليس بالنسبة لي!..ذلك لأنّي، رغم زياراتي النادرة لدمشق، فقد حدث ورأيته، أكثر من مرّة، يمشي الهوينى - كيف لي الآن، أن أتصل به، كما اعتدت أن أفعل كلّ هذه السنين، وأسأله: أيّهما الأصح، أن أكتب الهوينى أم الهوينا؟ في شوارعها، أو يقف متأملًا أمام واجهات محلاتها، إحداها كانت في (الصالحية)، قلب العاصمة الصاخب! عند باب صيدلية (القنواتي)، من يصدق؟! هو نفسه صعق لرؤيتي، آخذًا إيّاه بالأحضان. في حين أن بعضًا من معارفه، كما روى لي، كان يتجنبه، إذا التقاه، في مصادفة مماثلة، مجرّد التعرف إليه وإلقاء التحية، وكان هو أوّل من يعذرهم.

وفي زيارة أخرى لي للعاصمة، ربما في أواسط التسعينيات، اتصلت، بصديقي اللاذقاني (م.ك). ومن لديّ من أبناء بلدياتي فيها سواه؟ لأخبره أنّني قادم لبيته. فقد كان يطيب لي الغداء، من طبيخ زوجته (و.ع) بنت

كنت من القلة الذين عاينوا مقدار الألم الذي عاناه (عبدالله هوشة) إثر تلك الطعنة، والأذى الذي تلقّاه على جميع الأصعدة. ومع ذلك تراه يخاطب طاعنه، بـ«الرفيق العزيز»، «الرفيق الغالي»، وإذا أراد تكذيبه في نقطة ما، فهو يستخدم تعبير: «جانبت الصواب»!

اللاذقية بدورها، كلّما سافرت إلى دمشق وتوفّر لي بعض الوقت. فما كان منه إلّا أن استمهلني قليلًا، على غير عادته، ليعود ويقول لي جوابه المعتاد: «تعال.. ماذا تنتظر!». وعندما وصلت، عرفت مباشرة سبب ذلك التردد، (عبدالله هوشة) بلحمه وعظمه وربطة عنقه يجلس عندهم على مائدة الطعام. فعرفت أنّ (ميشيل) قد سأله: ما إذا لديه مانع من مجيئي، فللمُلاحَقُ دائمًا ظروفه وحساباته، أجابه (عبدالله): «والله، مشتاق لمنذر كثيرًا».

لا أدري كيف، بعد ظهوره للعلن، وعودته للحياة في اللاذقية، وجدت نفسي منذ عام ٢٠٠٢م صديقًا حميمًا له. لا أذكر الآن التفاصيل، ولا ريب أنّه كان هناك أكثر من دافع، وصرنا نبدو للآخرين كثنائيّ لا يفترق الواحد عن الآخر، معًا دائمًا، أينما ذهبنا، ومع من كنّا، وفي حال مصادفة أحدنا وحده في مكان ما، فالسؤال الجاهز كان: «أين صاحبك؟»، الذي تطور مع السنوات وصار عند بعض الأصدقاء المقربين: «أين غريمك؟» الصفة التي سجّل (أبو يوسف) اعتراضه الرسمي عليها، حتّى إن كانت تقال مزاحًا، إلّا أنّني أنا (منذورة) الاسم الذي يطيب له مناداتي به، لم أعترض!. لأنّه إضافة لابتعادي التام عن مشاغله الحزبية، وتأكيدي، المرّة تلو الأخرى، بأنّ اهتمامي بالشأن العام، وكتابتي عن إشكاليات العلاقة القائمة بين المجتمع والسلطة في سوريا، يأتيان من الثقافة أولًا والثقافة أخيرًا، باذلًا كل الجهد لأن أحصرهما، إمّا تحت خطّ السياسة، أو فوق خطّ السياسة، فقد زادت مع الأيام نقاط خلافي مع النهج السياسي الذي كان يتبعه حزبه، أو لأقل بدقيق العبارة، الذي كانت تتبعه قيادة الحزب وتجرف كلّ أعضائه وراءها.



لكن ذلك لم يمنعه من تبنّي اقتراح لي باسم جديد لهذا الحزب، ليقدمه في مؤتمر الحزب السادس، أخبرني، لاحقًا، أنّهم لم يوافقوا عليه - لفقر مخيلتكم السياسية، قلت له- كما رافقته مع العديد من الأصدقاء، إلى اللقاء العلني، لأوّل مرة في تاريخ الحزب، الذي عقد في (حرستا - دمشق)، مايو ٢٠٠٥م، وأعلن فيه (عبدالله هوشة) أمينًا أوّل للحزب، بحُلَّته الجديدة وباسمه الجديد (حزب الشعب الديمقراطي). وللأسف، تبيّن بعد مدة زمنية ليست بطويلة، أنّ كلّ هذا، وليس منصب الأمين الأوّل فحسب، كان شكليًّا وفارغًا أكثر منه حقيقيًّا وواقعيًّا. كما أوضح (عبدالله) بقلمه وبكلماته، في رسالته بتاريخ ٢٠٠٧/٦/١٠م التي أعدُّها وثيقة تاريخية لا مثيل لها في الأدبيات السياسية السورية: «تصويب أوّلي لما ورد في تصريح الأمين الأوّل التاريخي الرفيق العزيز(ر.ت)». التي وجّهها: «إلى جميع الرفاق في الحزب والمتعاطفين معه وإلى القوى الحليفة والصديقة، وإلى الرأي العام أيضًا». ناقدًا وناقضًا الأساليب الفردية التي استمر (ر.ت) في ممارستها، داخل الحزب وخارجه: «ما دام الأمين الأول التاريخي مصرًّا على أسلوبه في العمل، وعلى إخضاع اللجنة المركزية لآليات عمل مخالفة لروح المؤتمر السادس ولوثائقه التي حملت طموحًا كبيرًا لتجديد الحزب بكلّ المعاني، الفكرية والسياسية والتنظيمية، ولتحويله إلى مؤسّسة لا تتحكّم فيها شخصية واحدة أو فرد واحد، أيًا كانت تلك الشخصية ومن كان هذا الفرد». السؤال الآن: أيّ درس؟!

أذى على جميع الأصعدة

كنت من القلة الذين شهدوا وعاينوا مقدار الألم الذي عاناه (عبدالله هوشة) إثر تلك الطعنة، والأذى الذي تلقّاه على جميع الأصعدة. ومع ذلك تراه يخاطب طاعنه، بـ«الرفيق العزيز»، «الرفيق الغالي»، وإذا أراد تكذيبه في نقطة ما، فهو يستخدم تعبير: «جانبت الصواب»! أو لأكون صريحًا؛ طاعنيه. فقد كان يشعر بمرارة شديدة، حاول، دائمًا إخفاءها، حرصًا منه على إخلاصه لحزبه، تجاه عدد غير قليل من الرفاق، الذين تعاملوا مع (الأزمة)، بحيادية كما ادعوا، ولكن بسلبية وصمت كما الحقيقة، هو القائل في مقدمة الرسالة: «حين يصبح الصمت موقفًا غير أخلاقي». تاركوه، وحده، بعد كل هذه السنين التي كرسها للحزب والرفاق، ينزع شوكه بيده، ويخيط ضفّتي جرحه بمسلته.

في العام ذاته، أصابه السرطان لأوّل مرّة في رئته اليسرى. ولا آتي بهذا، كدليل على ما أقوله إطلاقًا، ولكن

ذلك ما حدث! ولحسن الحظّ هذه المرّة، اكتشف الورم وهو ما زال طفلًا! بل جنينًا، أقصد صغيرًا جدًّا. وهنا، لم يتوانَ رفاقه في الحزب في القيام بواجبهم الرفاقي على أكمل وجه، وأخذ كلّ شيء على عاتقهم، مقدمين كلّ أنواع الدعم، المادي والمعنوي. هو بنفسه روى لي، في أكثر من مناسبة، وبامتنان عميق، ما فعلوه لمساعدته وكيف زاروه جميعًا في المشفى، ومن بينهم الرفيق العزيز (ابن العم) وكأنّ شيئًا لم يكن. عاش من حينها (عبدالله هوشة) معلّقًا، كرسالته التي لم يجب عليها الأمين الأوّل التاريخي وكذلك اللجنة المركزية، على الجدران الصامتة للحزب، فليس هو خارجًا عنه وليس هو عضوًا فيه، حتى بدأت.. (الثورة).

بالنسبة لنا، نحن أصدقاءه، كانت المظاهرات التي تمرّ من أمامنا، لحظة خرافية، لحظة لم نكن نصدق أنّنا سنحيا ونشهدها، إلّا أنّها بالنسبة لـ(عبدالله هوشة) كانت تعني شيئًا أكثر من خفقان القلب وذرف الدموع ونحن نراهم يتدفقون في الشارع حاملين لافتاتهم ومرددين شعاراتهم: (سوريا منحبك) (واحد واحد.. الشعب السوري واحد) (بالروح بالدم نفديكي يا درعا)، يضحك ويبكي (أبو يوسف) «من أين للوادقة هذا التعاطف الوطني!». (الثورة) كانت بالنسبة له، المعنى الحقيقي لحياته كلّها، بل، دون أدنى مبالغة، كانت حياته كلّها. ما تعلّم وناضل وأحبّ وصادق وعادى ولُوحِقَ وتخفَّى وخاف وعاش «تحت الأرض» وفوق الأرض، لأجلها.

نعم، فعلت (الثورة) بنا ما فعلت. الآن سيأتي أحد ويقول: «لا، ليست الثورة من فعلت بنا هذا، بل النظام، بل روسيا وإيران، بل قطر وتركيا، بل أميركا.. بل العالم برمته!» ولن أنسى من سيقول: «نحن، نحن من فعل هذا بأنفسنا» وطبعًا، موضوعنا الآن ليس هذا، رغم تأثيره الطاغي فينا كبشر وفي حياتنا الطبيعية، التي ما عادت طبيعية، وعيشنا اليومي المحفوف بالمخاطر، والمليء بالمذلات، الذي بات لحظيًّا وآنيًّا، فقد أنهت الخلافات في الرأي، والتبدّلات في المواقف والاصطفافات السياسية، التي نجمت عن الوقائع الجديدة للبلد، صداقات تاريخية كان يخال أنّها ستدوم مدى الحياة، وفرّقت رفاقًا وأصحابًا كانت توثقهم ذكريات نضالية مشتركة، وروابط فكرية وإنسانية مسلّم بها. نعم، ريح صرصر شديدة البأس، كنّا، (أبو

(الثورة) كانت بالنسبة له، المعنى الحقيقي لحياته كلّها، بل كانت حياته كلّها. ما تعلّم وناضل وأحبّ وصادق وعادى ولُوحِقَ وتخفَّى وخاف وعاش «تحت الأرض» وفوق الأرض، لأجلها

يوسف) وأنا وأصدقاؤنا جميعًا من دون استثناء، في مهبّها وفي دوامتها. فقد وجدت نفسي، رغم موافقتي لحدّ التطابق لأغلب الآراء والأفكار، بالتأكيد ليس كلّها، التي كان (أبو يوسف) بتجربته النضالية ومتابعته الحثيثة للأحداث قادرًا على استخلاصها، كما لا يستطيع أحد منّا أن يفعل، على خلاف معه في عدّة قضايا، اثنتين منها، يمكن لي الآن عدّهما رئيسيتين؛ الأولى، عامة، فاجأني أنّه تعامل معها كأنّها تمسّه شخصيًّا، وهي أن المعارضة السورية، (التقليدية) حسب بعض التصانيف، التي يرسم (التجمع الوطني الديمقراطي-١٩٨٠م)، ووليده (إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي-٢٠٠٥م) إلى حدّ ما، أفضل صورتين لها، هي برأيي، معارضة أخلاقية، مبدئية، مثالية، وأيضًا، لو بمبالغة أظنّها في محلّها، كما وصفتها يومًا في مقال سابق لي: (تم القضاء على المعارضة السورية.. انبسطوا- صحيفة السفير ٢٠٠٧/٤/٢٤م)، «طهرانية».

وكانت حجّتي على هذا، ليس فقط ما تردّده المعارضات السورية منذ نشأتها، بداية السبعينيات إلى اليوم، بكلّ بياناتها وتصاريحها، بأن النظام الشمولي السوري قد ألغى السياسة في المجتمع، وصحّره، إن لم يكن قد ألغى المجتمع نفسه. بل أيضًا الأداء السياسي والإعلامي المخيّب لرموز هذه المعارضة بعد ٢٠١١م. ورغم قبول (أبو يوسف) بهاتين الفكرتين، فكثيرًا ما سمعته يردّدهما أمامي وأمام الجميع، لكنه كان يرى أن النضال والتضحيات الكبرى التي قدمتها أحزاب هذه المعارضة كافة، عملًا سياسيًّا بامتياز، «شئت أم أبيت يا منذر» وأن غضّ النظر عن هذه التضحيات وتجريد هذا النضال من مضمونه السياسي، وتحميل المعارضة أيّ مسؤولية في ما أوصل سوريا والشعب السوري إلى هذه الكارثة، عمل لا أخلاقي أكثر منه أيّ شيء آخر.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة



تجربتي العلمية الذاتية مع فؤاد سزكين

علي النملة كاتب وأكاديمي سعودي

عملت مع الراحل الأستاذ الدكتور محمد فؤاد سزكين في المدة (١٩٨٥: ١٩٨٦م) ذلك العالم المسلم التركي الأصل الألماني الجنسية في معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، تحت مظلَّة جامعة فرانكفورت (جامعة غوته) في مدينة فرانكفورت. وكنت منتدبًا للمعهد من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. والعمل مع أستاذ بحجم الأستاذ الدكتور محمد فؤاد سزكين في مجال البحث العلمي متعةٌ وفائدة لا تعدلها متعةٌ ولا فائدة.

ونادرًا ما يجمع المرء بين المتعة والفائدة، على المستوى الذي كان عليه هذا العالِم الضليع بتاريخ العلوم عند المسلمين. ومن يستمع له في قاعات البحث، التي كان ينعم بها معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، يشعر بالفائدة التي كان يضفيها على الحاضرين.



وسأشير إليه في هذه الكتابة بكلمة «أستاذي»؛ إذ إنني أفتخر بأنْ أنضمَّ إلى أعداد غفيرة من التلاميذ المسلمين وغير المسلمين الذين تتلمذوا عليه طيلة حياته الحافلة بالإنجاز والجدِّية والغيرة على تراث المسلمين.

وكان أستاذي في الوقت نفسه يدير المعهد، منذ إنشائه سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، بالروح العلمية الأكاديمية إدارةً مباشرةً، وليست إدارةً فخرية، كما قد يُقال، ويغار عليه ويحميه، وينمِّي وارداته العلمية والمالية، ويسعى إلى المزيد من الإسهام المادِّي والعلمي في تطويره. وكان لا يتردَّد في مقابلة الشخصيَّات الفاعلة في المجتمع العربي الإسلامي، ويعرض عليهم فكرة المعهد وأهدافه وتطلُّعاته، ويقنعهم بالوقوف معه ودعمه في قيام المعهد واستمراريته.

وكان في الوقت نفسه منشغلًا بالمحاضرات، داخل المعهد وخارجه، عن الموضوعات التراثية التي يبحث فيها. ولديه درس أسبوعيٌّ واحد على الأقلِّ في إحدى قاعات المعهد كنت أحرص على حضوره بتأكيد منه، يعرض فيه آخر تطوُّرات البحث الذي هو بصدده، بحسب الموضوعات المعرفية التي كان يبحث فيها. وكان حينها يعمل على المجلَّد الثاني عشر في الجغرافيا. وربَّما يسافر خارج ألمانيا وإلى الدول العربية تحديدًا؛ لإلقاء المحاضرات العلمية، بدعوة من الجامعات ومراكز البحوث في تركيا والبلاد العربية والإسلامية والأوربِّية.

وسأضطر هنا إلى إقحام الذات في سرد تجربتي مع أستاذي العالِم الفاضل، لا رغبةً في بيان التجربة الذاتية، لكن السياق في هذا السرد يحتِّم إقحام الذات، التي تأثَّرت كثيرًا من الناحية العلمية والناحية الإدارية، وناحية الصبر والتحمُّل واحترام العلم والعلماء.

وقد أوفدتني جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بصحبة الزميلين الأستاذ الدكتور عبدالعزيز العُمري، والدكتور سعود التركي -وكانا حينئذ محاضرين بالجامعة- للعمل العلمي والبحث في المعهد.

والتحقنا نحن الثلاثة في أثناء تلك المدَّة بمعهد غوته لتعليم اللغة الألمانية، بإصرار وتشجيع من أستاذنا، حتى إنه كان يدفع رسوم دراستنا اللغة في معهد غوته. لكنّ الزميلين الدكتور العُمري والدكتور التركي اختصرا المدَّة، وعادا إلى البلاد «المملكة العربية السعودية»؛ لإكمال دراستهما الأكاديمية العليا.

واستمرَّ عملي مع أستاذي بين سنتي (١٤٠٥: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥: ١٩٨٦م). وكانت أيَّامًا معه حافلة بالحفز من جانبه على الإنجاز والبحث الدؤوب في عيون التراث العربي الإسلامي وأمَّهات الكتب، أقرؤها باللغتين العربية والألمانية، فقد تمكَّنت من اللغة الألمانية إلى الدرجة التي أهَّلتني لقراءة كتب ومقالات باللغة نفسها وبالاستعانة بالمعاجم أحيانًا.

وتحتاج هذه التجربة عندي لوقفة خاصَّة ومفصَّلةً، ليس هذا مكانها؛ لما فيها من إقحام الذات كثيرًا. ولكنني هنا لا أتحدَّث عن نفسي تخصيصًا وأتجنَّب مثل هذا الطرح، إلا أنِّي تعلَّمت من أستاذي ليس العلم فقط، بل تعلَّمت منه ومعه الصبر والتحمُّل والجدِّية، والرغبة الصادقة في الوصول إلى المعلومة الصحيحة. فقد كان باحثًا أكاديميًّا دؤوبًا بمعنى الكلمة، ينسى العالَم من حوله، ويُقفل عليه المعهد، ويصول ويجول في مكتبة المعهد، التي علَّق عليها لوحة كُتب على مدخلها: «فيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ» (الآية ٣ من سورة البيِّنة).

وكانت كذلك مكتبةً انتقائية قيِّمةً بدقَّة أستاذي محمد فؤاد سزكين الملحوظة. ولا يدخلها من الكتب والدوريات إلا ما يتماشى مع توجُّه المعهد في خدمة التراث الإسلامي. وقد فاقت مجموعاتها المنتقاة (٢٥,٠٠٠) خمسةً وعشرين ألف عنوان مطبوع، إضافة إلى (٧,٠٠٠) سبعة آلاف مخطوطة بين نسخٍ ورقية وأفلام. وسعى ضمن جهوده المتواصلة للعناية بالتراث العربي الإسلامي إلى فهرسة المخطوطات المحفوظة في مكتبات العالم. ونشرت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ما أصدره المعهد في حينه.

وقد بيَّن منهجه في سلسلة المحاضرات التي جمعها في مجلَّدٍ واحدٍ وطبعتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. ثم أعاد معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية طباعتها سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، مع قدر يسير من إعادة الترتيب. ولعلَّه أحسَّ أنَّ الناس يقولون عنه إنه قد قسا على نفسه، فترجم هذا الموقف بقوله في منهجه: «وربَّما أشفقتم عليَّ من هذه الحياة الشاقَّة، ولكني أحسُّ بيني وبين نفسي بأنني من أسعد عباد الله، الذي أسأله العون والتوفيق».

ويبدو أنه بهذا التوجُّه المركِّز على اهتماماته المباشرة، وترْك الأمور الجانبية التي لا تعنيه، كالخوض في الشأن العامِّ ومشكلاته وتطوُّراته السياسية والاجتماعية وغيرها

من الاهتمامات العامَّة، قد تأثَّر بمقولة ألمانية عن هذا النوع من العلماء على أنهم يدخلون بقولهم: (Fach Ediot)، تلك المقولة التي تجعل من العالِم مركِّزًا تركيزًا مباشرًا على الحقل المعرفي الذي يفهم فيه ويتقنه، فيبحث فيه ويسعى إلى تطويره، ولا تعنيه الموضوعات الأخرى التي يخوض بها عامَّة الناس، بل إنه قد يضيع بينهم.

وكان هناك اتِّفاق بين المعهد وجامعتي الإمام محمد بن سعود الإسلامية من جهة وجامعة الملك سعود بالرياض من جهة أخرى لترجمة المجلَّدات المنشورة من تاريخ التراث العربي الإسلامي، بحيث تنشر جامعة الإمام المجلَّدات المعنية بالعلوم الدينية والعربية. وتنشر جامعة الملك سعود المجلَّدات المعنية بالعلوم التطبيقية والبحتة.

وقد دفعني أستاذي إلى قراءة مجلَّداته التسعة في تاريخ التراث العربي الإسلامي باللغة الألمانية، وكنت حينها أدرس اللغة الألمانية في معهد غوته في الصباح، وأعمل في المعهد بقيَّة اليوم، وغيرها من الكتب والمقالات التي كان ينشرها تباعًا باللغتين الألمانية والعربية. تلك الثروة العلمية التي بدأ التأليف فيها سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م، ونشر الجزء الأوَّل منها سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م. وقد بلغت بعدي خمسة عشر مجلَّدًا.

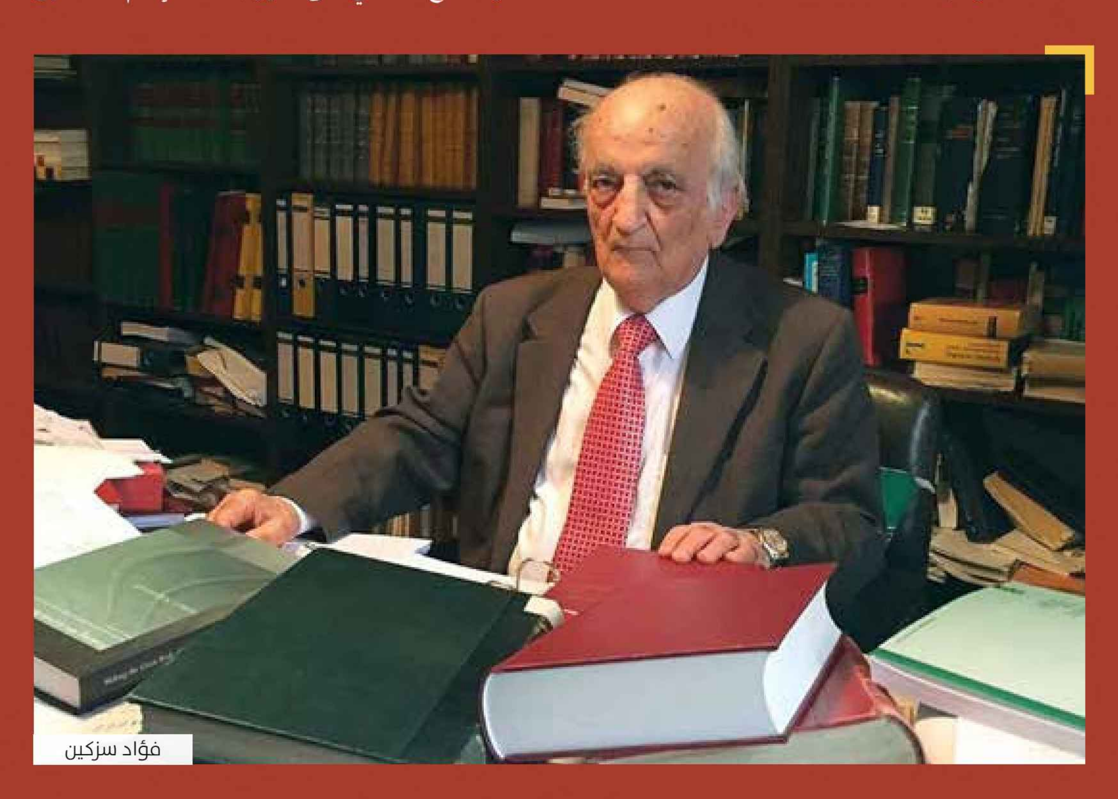
وقد يمتدُّ العمل مع أستاذي إلى ما بعد الساعة السابعة مساءً طيلة أيَّام الأسبوع، من دون كللٍ أو ملل. وقد أفرد لي مكانًا خاصًّا «مكتبًا» في المعهد، كما هيَّأ لي سكنًا ملحقًا بالمعهد.

وكنت أسجِّل ملاحظاتي على المجلَّدات والمقالات التي أقرؤها في أوراق جانبية، ثم أجلس معه في المعهد في عطلة نهاية الأسبوع التي لم يكن يغيب فيها عن المعهد، أناقشه وأستفيد منه. وقد يكون أفاد منِّي؛ لأنِّي وجدتُ منه رغبةً صادقة في مواصلتي البحث معه.

وكنت حينها وأنا أقرأ بالألمانية في المجلَّدات التسعة والكتب الأخرى للأستاذ أسجِّل في الوقت نفسه -بحكم التخصُّص في مجال المكتبات والمعلومات- ما يمرُّ عليَّ من سيَر العلماء الواردة أسماؤهم في الكتاب بمجلَّداته التسعة، أولئك العلماء والعالمات الذين مارسوا مهنة الوراقة تكسُّبًا في الغالب.

وقد خرجت من هذه الطريقة بكتاب يسير في حينه حول الوراقة والورَّاقين، نشرته مكتبة الملك فهد الوطنية. ثمَّ طوَّرته ونشرتُه -بعد ثلث قرن من الزمان- في أربعة أجزاء دارة الملك عبدالعزيز.

وقد ألحّ أستاذي على مدير جامعة الإمام محمد بن



فؤاد سزكين

سعود الإسلامية حينئذ الأستاذ الدكتور عبدالله التركي رئيس مجلس أمناء المعهد في تلك المدَّة، لتمديد إقامتي عنده في المعهد. وكان المدير يرغب في ذلك، لِما رأى من إصرار أستاذي على تمديد إقامتي في المعهد.

ورأيت الدكتور عبدالله التركي يقدِّر هذا الموقف من أستاذي، ويُشيد به وبإصراره على بقائي عنده مدةَ أطول. إلاَّ أنَّ ظروفًا اجتماعيَّةً وأسريَّةً، أعقبت وفاة أخي الأكبر بحادث سقوط طائرته في البحر يوم الثلاثاء ١٤٠٥/١٠/٦هـ، الموافق ١٩٨٥/٦/٢٤م، حالت دون الاستمرار في التتلمُذ عليه مدةً أطول، فكنت مضطرًّا لقطع رحلة التتلمُذ عليه مع شعوري بالخسران من هذا الجانب.

وعندما انتقلت رئاسة مجلس أمناء معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية إلى الأستاذ الدكتور رضا عبيد مدير جامعة الملك عبدالعزيز بجدَّة وقتئذ، عضو مجلس الشورى بعد ذلك، طلب منه أستاذي أنْ ينقل خدماتي الوظيفية من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض إلى جامعة الملك عبدالعزيز بجدَّة، ثم يوفدني إليه في فرانكفورت. ذكر لي ذلك الدكتور رضا عبيد عندما زاملته في مجلس الشورى، في دورته الأولى ١٤١٤: ١٤١٨هـ الموافق ١٩٩٤: ١٩٩٨م.

وكان عملي مع أستاذي هو انطلاقتي للاهتمام بالاستشراق والمستشرقين. فقد بدأت أثناء تتلمذي على أستاذي بجمع ما كُتب عن الاستشراق والمستشرقين باللغة العربية في الكتب والدوريات الموجودة في مكتبة المعهد. ثم تابعت ذلك الرصد بعد عودتي إلى الرياض في نهاية سنة ١٤٠٦هـ/١٩٩٥م. ورصدت جملةً منها، ونشرتها مع مقدِّمة تمهيدية عن الاستشراق في مفهومه ودوافعه وأهدافه ووسائله.

ونشر هذا العمل أوَّلًا مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض، ثم «فتَّتُّ» هذا العمل ونشرته في ستَّة كتب، بحسب الموضوعات العامَّة التي أكثر المستشرقون من طرقها. وأفردت مقدَّماتها في كتاب مستقلٍّ، بحيث تكون مشروعاتٍ مستقلَّةً قائمةً بذاتها، قدَّمت لكلِّ واحدٍ منها بمقدِّمة موضوعية، غير تلك التي كانت مع العمل الأول. وطوَّرت تلك المقدّمات وأصدرتها نفسَها على شكل مقالات علمية نُشرت في دوريات مختلفة، ثم نشرتها في عمل مستقلٍّ. وكان هذا كلُّه من إيحاءات تتلمُذي على الأستاذ الدكتور محمد فؤاد سزكين، رحمه الله تعالى.

تعلَّمت من أستاذي ليس العلم فقط، بل تعلَّمت منه ومعه الصبر والتحمُّل والجدِّية، والرغبة الصادقة في الوصول إلى المعلومة الصحيحة. فقد كان باحثًا أكاديميًّا دؤوبًا بمعنى الكلمة، ينسى العالَم من حوله، ويصول ويجول في مكتبة المعهد، التي علَّق عليها لوحة كُتب على مدخلها: «فِيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ»

وكان في تلك المدَّة التي درستها عنده، وهو ينشئ المعهد، يعمل على إنشاء متحف الآلات العلمية الطبِّية والجغرافية والفلكية وغيرها، تلك التي كان يستخدمها المسلمون في شتَّى التخصُّصات، ويعيد صناعتها وصياغتها وتركيبها، ويتعامل مع محترفين ومهنيين أتراك، كانوا يقيمون في ألمانيا قريبًا من فرانكفورت، في مدينة المانيز على الضفَّة الأخرى من نهر الماين.

وقد اتَّسم جهده هذا بالدقَّة المتناهية، بحيث كان يرغب في أنْ يكون المنتَج مطابقًا تمامًا للأصل. وتمَّ له ذلك. فأقام المتحف في صورته الأوَّلية في إحدى قاعات المعهد في الدور الأرضي منه. وقد فاق عدد الآلات والأدوات بعد ذلك ثماني مئة (٨٠٠) قطعة في مجالات شتَّى، وتوسَّع في فتح القاعات، حتَّى ليكاد المتحف يشغل الآن الدور الأرضي كلَّه. وقد كان من دوافع أستاذي في عمله هذا ما كان يأمله من تصحيح المعلومات لدى الغرب، بمستشرقيه ومفكِّريه ومؤرِّخيه، حول مدى إسهامات المسلمين في العلوم والتقنية، في ظلِّ جوٍّ مفعم بالنكران لجهود المسلمين في هذا المجال.

ثمَّ يعترف في أكثر من مناسبة بالسبق في هذا المسار للمستشرق الألماني آيلهارد فيدمان (١٨٥٢- ١٩٢٨م)، وينشر له، ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ثلاثة مجلَّدات من أبحاثه التي جمعها الأستاذ من الدوريات والمجلَّات باللغة الألمانية، تلك التي يصعب على القارئ المهتمِّ الوصول إليها. ويقدِّم لهما بمقدِّمة يؤكِّد فيها عنايته بالمستشرقين الذين أنصفوا التاريخ العلمي للمسلمين.

وقد عمد أستاذي الدكتور محمد فؤاد سزكين إلى إعادة تصوير المخطوطات من المكتبات الدولية وإخراجها

بخطِّها في مجلَّدات، بطريقة فنِّيَّةٍ جميلةٍ ومميَّزة. وقد حرص على تصوير المخطوطات ذات الأبعاد العلمية البحتة والتطبيقية، من مخطوطات الطبِّ والهندسة والفلاحة والنبات، من دون إغفال الكتب المعنية بعلوم الدين واللغة، وغيرها. وهي متاحة بالمعهد لمن أراد الاستزادة منها.

ويمكن اقتناؤها من الباحثين لتكون قريبةً من المحقِّق العربي، بوصفها نسخةً أوَّلية، ينطلق المحقِّق بعدها إلى مقارنة النسخ، بعد البحث عنها في مظانِّها. كما أنها تكون متاحةً للمعنيين في التراث العربي الإسلامي وجمع المخطوطات. وقد زادت هذه المخطوطات المصوَّرة على مئتي (٢٠٠) مخطوطة. وهي خدمة جليلة، قد لا يدرك فضلها إلا ذوو الغيرة على تراث المسلمين العلمي.

كما أنه طرق أبواب ترجمة كتابه «تاريخ التراث العربي إلى اللغة الإنجليزية». وقدَّم فكرةً عن هذا المسار في التقرير الذي قدَّمه إلى مجلس أمناء وقف المعهد لسنة ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م. وعقد فصلًا دراسيًّا لتعليم اللغة العربية الفصحى في المعهد، يقدِّمه به عضده وتلميذه الأستاذ الصديق مازن يوسف عماوي، وأستاذ آخر لعله مستشرق ألماني معاصر باسم الدكتور فريتس فوركل.

ومن المهم ذكر أنه قد نال عددًا من الجوائز والأوسمة. ومن بينها حصوله على أول جائزة للملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

وقبل ختام هذه الوقفة مع هذا العالم أستاذي الفاضل، وفي ضوء التعريف الإجرائي للاستشراق، الذي يمكن اختصاره في: «اشتغال غير المسلمين بعلوم المسلمين، وآدابهم وثقافتهم وحضارتهم وعاداتهم وتقاليدهم»، ينبغي التأكيد على أنه لا يُعدُّ أستاذي

بدأت أثناء تتلمذي على أستاذي بجمع ما كُتب عن الاستشراق والمستشرقين باللغة العربية في الكتب والدوريات الموجودة في مكتبة المعهد. ثم تابعت ذلك الرصد بعد عودتي إلى الرياض ونشرتها مع مقدِّمة تمهيدية عن الاستشراق في مفهومه ودوافعه وأهدافه ووسائله

الدكتور محمد فؤاد سزكين من المستشرقين، كما يؤكِّد ذلك عمر فرُّوخ وهو ليس كذلك من المستعربين، كما وصفه أحدهم بأنه «شيخ المستعربين»، وعلى الرغم من نظرة الباحث العربي في الاستشراق والأدب الأستاذ ميشال جحا في تصنيف أستاذي الأستاذ محمد فؤاد سزكين بأنه مستشرق، رغم كونه مسلمًا! وحجَّة الأستاذ ميشال جحا أنه «متى كان الدينُ عاملًا يدخل في الأعمال الأكاديمية والإبداعية».

فإن عالِمَنا هذا كان رجلًا مسلمًا، وسجَّادته كانت في مكتبه الخاص، داخل المعهد. ولعلَّ من بواعثه التي دفعته لطرق هذا الموضوع الشاقِّ في التأريخ للتراث العربي الإسلامي أنَّ دينه وغيرته عليه من عبث بعض المستشرقين، الذين عايش بعضًا منهم، ومن بينهم أستاذه المستشرق الألماني الضليع هلموت ريتر (١٨٩٢-١٩٧١م)، هي التي دفعته إلى هذا الإبداع والأكاديمية؛ إذ إنَّ دين الإسلام يحثُّ دائمًا على الإبداع والأكاديمية، من خلال الدعوة القرآنية المتكرِّرة إلى التدبُّر والتفكُّر والتعقُّل.

وهذه شهادةٌ أحسب أنها صادقة وبعيدة من المجاملة، قالها الأستاذ الدكتور المنجي بو سنينة المدير العامُّ للمنظَّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إذ يقول: «إنه من حسن طالع الأمَّة الإسلامية أنْ قيَّض لها من أبنائها البررة من يذود بحماس المؤمن وشرف المناضل وموضوعية العالِم عن ثقافتها وقيمها ومنزلتها المشرِّفة في المنظومة الكونية».

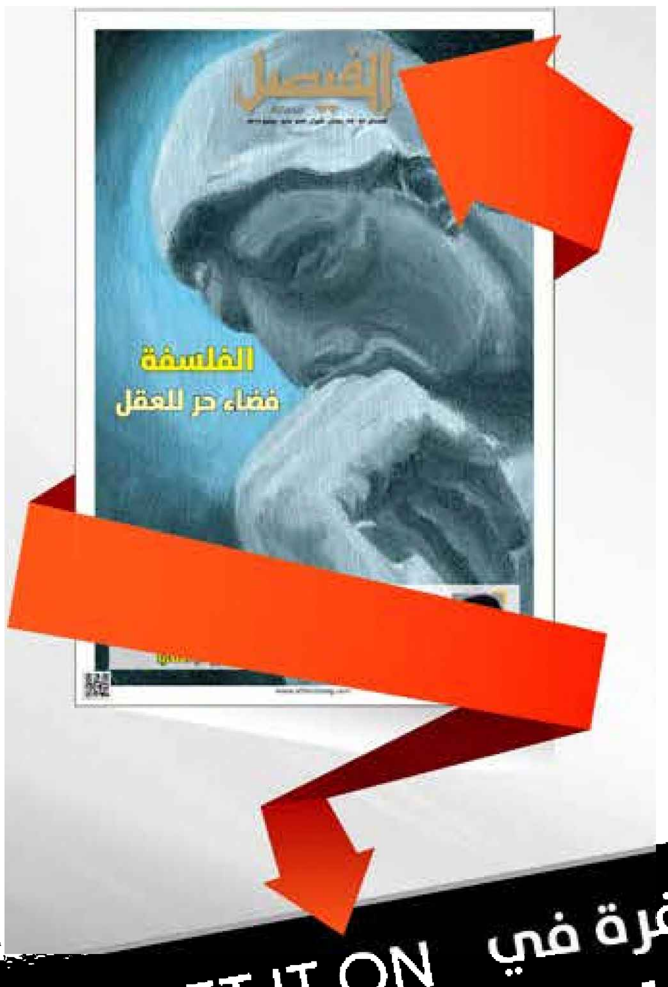
وقد جاءت تلك العبارة في الكلمة التي ألقاها مدير عام المنظَّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في حفل تكريم الأستاذ الدكتور محمد فؤاد سزكين في فرانكفورت في ١٤٢٦/٥/٢٩هـ الموافق ٢٠٠٥/٧/٥م.

ومما يجدر التأكيد عليه في الختام هو المزيد من الاهتمام بالإرث العلمي الذي خلَّفه الأستاذ الدكتور فؤاد سزكين وراءه من العلم الذي يُنتفع به في العديد من القنوات التي عرفت لهذا العالم فضله، بأسلوب علميٍّ بحثيٍّ منظَّم وموحَّد الجهود؛ رغبةً في الاستمرار في استخراج الكنوز التي دأب على استخراجها، فترك إرثًا علميًّا يُحتذى في الجامعات ومراكز البحوث المعنيَّة بالدراسات الحضارية وتاريخ العلوم عند العلماء السابقين، الذين ضربوا لنا أمثلةً تُحتذى في البحث والصبر والتفاني في خدمة العلم وأهله.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة







متوافرة في

GET IT ON

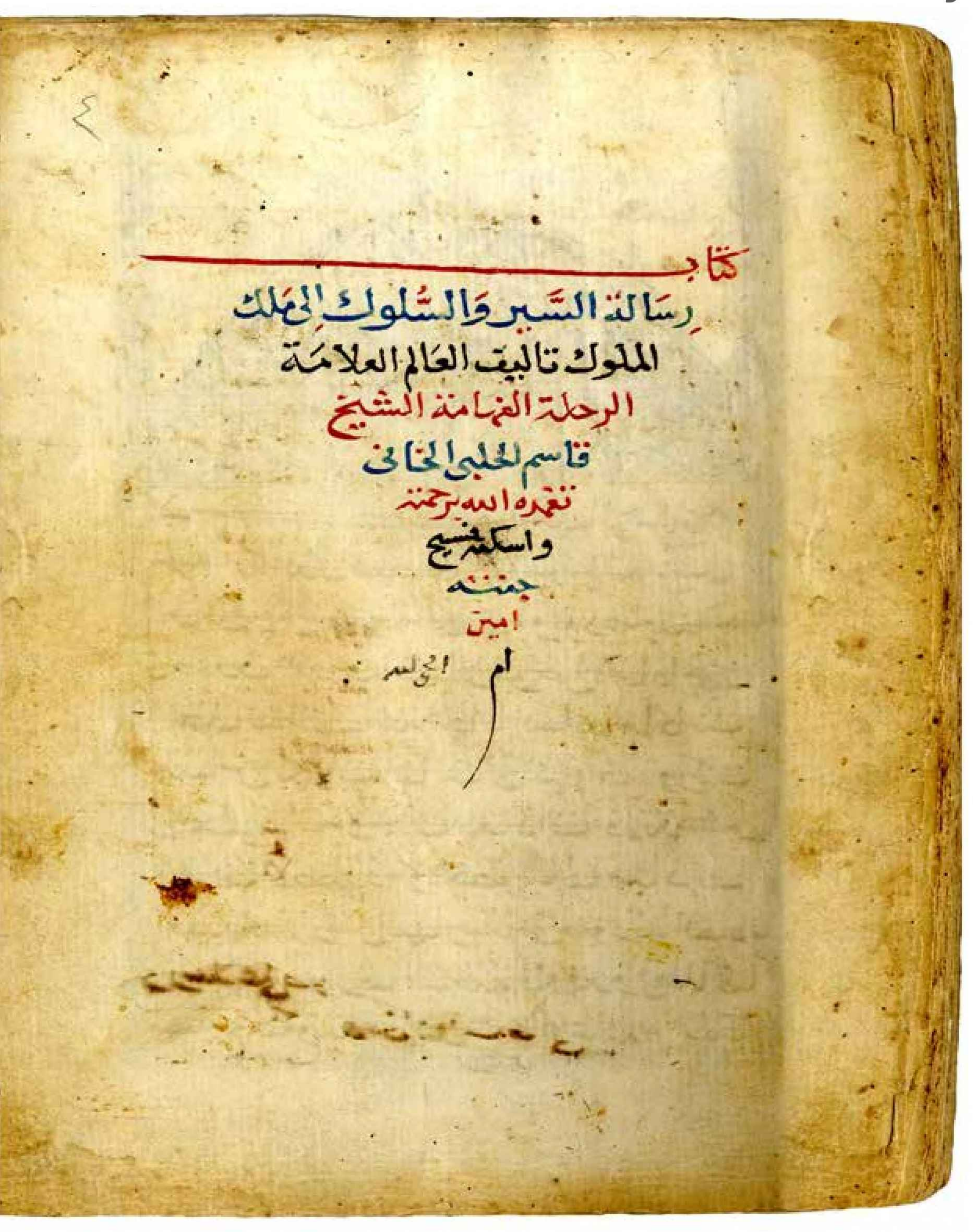
Google Play

play.google.com









لوحة من مخطوط «السير والسلوك إلى ملك الملوك»

تأليف: قاسم بن صلاح الدين الخاني (ت: ١١٠٩هـ).

قسمه المؤلف إلى مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة، بيّن فيه كيفية السلوك وأحوال السالكين والمسلك وما يحتاج



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي اهبط بحكمته اسرار ذاته من سما
العما الى ارض الطبيعة الكلية . واودعها بقدرته
في صدف النطف اظهار الخواص الاسما فاحتجبت
بالظلمات النفسانية حجابا انساها ما كانت
عليه من الكمالات . فمالت الى الشهوات . وركنت
الى المحسوسات . والفت العادات فلم تتذكر
اوطانها الاصلية . ولا خطر ببالها مبادئها
العلية . ثم ارسل اليها رسلا على صورتها الظاهرة
ورسلا على صورتها الباطنة فاوقدوا في ظلماتها
مصابيح ملكوتية . فادركت ما هي عليه من الخبائث
وما

إليه السالك في قطع الطريق والوصول إلى التحقيق.
نسخة كتبها: محمد بن منصور السفطي سنة ١١٣٤هـ.
بدايتها مزخرفة، محفوظة بمركز الملك فيصل برقم: (١٢٦٣٣).



نجيب الخنيزي
كاتب سعودي

تجديد بنية الأمم المتحدة.. ضرورة الراهن

«إن النظام الدولي الذي أنشأه ميثاق الأمم المتحدة في حاجة إلى تجديد ولا بد من التغلب على ما في المؤسسات الحالية من عيوب وعدم ملاءمة. كما تدعو الحاجة إلى نسيج متماسك من القواعد الدولية، بحيث يمتد حكم القانون إلى نطاق العالم كله، ويُمكِّن المواطنين من أن يمارسوا تأثيرهم الديمقراطي في العملية العالمية، ونعتقد أيضًا أن الترتيبات التي يتبعها العالم في تصريف أموره ينبغي أن تقوم دعائمها على قيم مشتركة معينة وفي نهاية الأمر لن تنجح أي منظمة في إنجازاتها، ولن يحترم أي قانون ما لم يقم على أساس يكتسب قوته من القيم المشتركة ويجب أن تستنير هذه القيم بالإحساس بالمسؤولية المشتركة تجاه كل من الأجيال الحالية والأجيال القادم».

من مقدمة تقرير: لجنة إدارة شؤون المجتمع العالمي في ٢٢ أكتوبر ١٩٩٥م احتفل في مقر الأمم المتحدة بذكرى مرور خمسين عامًا على تدشين قيام منظمة الأمم المتحدة، الذي سبقه انعقاد مؤتمر سان فرانسيسكو في المدة من ٢٥ إبريل إلى ٢٦ يونيو من سنة ١٩٤٥م الذي صادق وأقرّ فيه مندوبو ٥١ دولة على ميثاق المنظمة، وقد شارك في تلك الاحتفالات رؤساء دول وحكومات وممثلو ١٨٥ دولة وهم الأعضاء المنتسبون (آنذاك) إلى الأمم المتحدة.

وقد جاء الإعلان عن قيام منظمة الأمم المتحدة بمنزلة تتويج لسلسلة اجتماعات وفعاليات ابتداءً من تصريح رئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل في ١٤ أغسطس سنة ١٩٤١م، وجاء فيه ذِكر إنشاء هيئة عالمية لحفظ السلام العالمي وتحقيق التعاون الدولي، إلى تصريح الرئيس الأميركي روزفلت في أول ديسمبر سنة ١٩٤٢م، الذي صدر بعد مؤتمر اشتركت فيه ٢٦ دولة وعُقد في واشنطن بهدف تشكيل جبهة عالمية ضد دول المحور (ألمانيا وإيطاليا واليابان).

في مؤتمر يالطا في المدة من ٣ إلى ١١ فبراير سنة ١٩٤٥م، الذي اشتركت فيه الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي وبريطانيا، تقرر الدعوة إلى مؤتمر سان فرانسيسكو لوضع ميثاق لهيئة دولية جديدة، وقد جاء تشكيل هذه المنظمة وتركيب قوامها لتعكس التغيرات في ميزان القوى والظروف الدولية التي أفرزتها نتائج الحرب العالمية الثانية سواء من خروج دول المحور مهزومة، وإضعاف وتقهقر مكانة كل من فرنسا وبريطانيا، وبروز وصعود الدور والمكانة العالمية لكل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، وكان أهم ثمرة لذلك هو تمتع الدول الكبرى المنتصرة في الحرب وهي الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي وبريطانيا وفرنسا والصين (التي أدخلت لتحقيق نوع من التوازن الشكلي وللتستر على الهيمنة



الأوربية الأميركية الفعلية على هيئة الأمم المتحدة بالرغم من الحرب الأهلية الدائرة في الصين آنذاك) بحق العضوية الدائمة في مجلس الأمن وتمتعها بحق النقض «الفيتو»، وتحت تأثير ظروف الحروب العالمية والإقليمية ونتائجها التي شهدتها أوربا والعالم خلال العقود الأولى من القرن العشرين فقد أكد وشدد ميثاق الأمم المتحدة على «حفظ السلم والأمن الدولي وذلك باتخاذ التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم وتقمع أعمال العدوان وتعمل بالوسائل السلمية وفقًا لمبادئ العدل والقانون الدولي لحل المنازعات الدولية» مع أنه لم تقع أية حرب عالمية أخرى على امتداد العقود الماضية، إثر قيام الأمم المتحدة، إلا أن العالم لم يصبح أكثر أمنًا واستقرارًا؛ إذ شهد وعانى كثيرًا من الحروب والعنف والظلم وما زالت الأخطار المحدقة تهدد مصير الحضارة ومستقبل البشرية على الرغم من التغيرات والتبدلات الجذرية التي شهدها العالم في العقود الماضية، ففي المدة ما بين ١٩٤٥- ١٩٨٩م شهد العالم ١٣٨ حربًا أسفرت عن مقتل ٢٣ مليونًا من البشر وهو ما يقترب من ضحايا الحرب العالمية الأولى، وفي المدة ما بين عامي ١٩٨٩- ١٩٩٤ فقط اندلع ٨٣ نزاعًا مسلحًا في العالم، ليس منها سوى ثلاثة نزاعات دولية، أما بقية النزاعات فهي تندرج تحت إطار الحروب الأهلية ذات الامتدادات القبلية والعرقية أو الطائفية، التي يفاقمها الفشل الذريع في إحراز وتحقيق التنمية الشاملة المستديمة، وإلى انعدام المساواة والتكافؤ بين المجموعات داخل كل بلد.. وفي معظم هذه النزاعات كان دور وموقف الأمم المتحدة ضعيفًا وباهتًا، كما لا نغفل هنا الأثر السلبي للاستقطاب الدولي بين المعسكر الغربي بزعامة الولايات المتحدة والمعسكر الشرقي بزعامة الاتحاد السوفييتي السابق واندلاع الحرب الباردة بينهما، على نشاط ومدى فعالية الأمم المتحدة.

تشجيع الكفاح الوطني

غير أنه من ناحية أخرى فإن الأمم المتحدة وأجهزتها ووكالاتها المتعددة الأغراض والمهام حققت إنجازات تاريخية مهمة خصوصًا على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. وعلى صعيد المنازعات وحفظ السلام في مناطق التوتر في العديد من البلدان، وقد واكبت الأمم المتحدة وشجعت الكفاح الوطني ضد نظام السيطرة الاستعمارية، ونظام الفصل العنصري خصوصًا بعد عام ١٩٥٣م، عندما تسلم الأمين العام همر شولد (سويدي) منصب الأمين العام للأمم المتحدة، فقد تدخلت الأمم المتحدة آنذاك وساندت بقوة استقلال الكونغو بقيادة زعيمها باتريس لومومبا ضد التدخل العسكري البلجيكي، وقد دفع همر شولد حياته ثمنًا لتصديه لنظام السيطرة الاستعمارية والفصل العنصري.. وقد دفعت تلك التوجهات للأمم المتحدة في لعب دور مستقل عن الهيمنة الغربية، العديد من القوى والفعاليات السياسية الأميركية وأعضاء متنفذين في الكونغرس الأميركي إلى الدعوة والانسحاب من الأمم المتحدة وهيئاتها ووكالاتها، بل العمل على نقل مقرها إلى خارج الولايات المتحدة الأميركية، تحت حجة ومزاعم وقوعها تحت تأثير نفوذ الاتحاد السوفييتي ودول العالم الثالث.

هذا المشهد سرعان ما تغير بفعل التطورات السلبية والخطيرة في العديد من البلدان المتحررة حديثًا من السيطرة الاستعمارية؛ إذ أدّت سلسلة الانقلابات العسكرية التي تمت في العديد من بلدان العالم، بإيحاء ودعم مباشر من الدوائر الغربية والشركات الاحتكارية، التي تضررت مصالحها كثيرًا من جراء إحراز تلك البلدان لمظاهر السيادة والاستقلال، وشروعها في بناء اقتصادها الوطني المستقل وتنمية مواردها الذاتية، ولكن لأسباب موضوعية وذاتية، وعوامل خارجية وداخلية مختلفة سرعان ما أدى إلى فشل خطط التنمية للعديد من تلك الدول، ووقوعها في مصيدة الديون وانكشاف اقتصادياتها، وتفاقم

حالات الفساد والرشوة، والبيروقراطية والتعسف، ورفض المشاركة الشعبية، أو تقنينها، وبالتالي انجرار هذه البلدان من جديد إلى هيمنة ونفوذ القوى المتنفذة في العالم، والشركات متعددة الجنسية، وهو الأمر الذي انعكس في تغير موازين القوى داخل الأمم المتحدة وهيئاتها ووكالاتها المختلفة، الذي بلغ ذروته باختفاء آخر مظاهر ونتائج الحرب العالمية الأخيرة التي يشكل وجود الأمم المتحدة خير تعبير عنها، مثل انتهاء الحرب الباردة، وزوال الثنائية القطبية التي طبعت العالم طيلة العقود الماضية، وانحسار مخاطر اندلاع المواجهة النووية، وقد واكب ذلك جملة من التغيرات والتبدلات العميقة التي طرأت على عالمنا المعاصر ومجمل النظام الدولي، ومن أهمها ثورة الاتصالات والمعلومات التي حولت العالم إلى قرية، وبفضلها طويت وتقلصت المسافات الزمنية والمكانية والبصرية بين كل أرجاء المعمورة، يضاف إلى ذلك عولمة الاقتصاد والسياسة والعلم والثقافة، ودخلت البشرية مرحلة جديدة من الثورة الصناعية/ التكنولوجية (الجيل الرابع) ثم الجيل الخامس، وما هو لافت للنظر هو الدور المتنامي في جميع المجالات الذي باتت تلعبه كل من اليابان وألمانيا اللتين هزمتا في الحرب العالمية الثانية، مقارنة بتراجع دور ونفوذ بريطانيا وفرنسا، بل حتى الولايات المتحدة، التي وإن ظلت محافظة على دورها القيادي في العالم بفضل قوتها العسكرية، ونفوذها السياسي، وتحكمها الاقتصادي الطاغي، خصوصًا في بلدان العالم الثالث.. إلا أن مكانتها أخذت بالتراجع لأسباب متنوعة.

وفي المقابل حدثت في العقد الأخير تطورات مهمة على الصعيد السيو-إستراتيجي، من أبرزها العودة والحضور القوي لروسيا- بوتين على المسرح الدولي، كما نشير إلى بروز الصين كعملاق اقتصادي (ثاني أكبر اقتصاد عالمي) وتزايد مكانتها الدولية على الصعيدين السياسي والعسكري وهو ما سيسهم حتمًا في إنهاء وحدانية القطبية الأميركية، والعمل على صياغة نظام دولي جديد متعدد الأقطاب.

> **مع الأمم المتحدة لم يصبح العالم أكثرًا أمنًا واستقرارًا؛ إذ شهد وعانى كثيرًا من الحروب والعنف والظلم وما زالت الأخطار المحدقة تهدد مصير الحضارة ومستقبل البشرية على الرغم من التغيرات والتبدلات الجذرية التي شهدها العالم في العقود الماضية**

من جهة أخرى، اختفت أو بهتت مفاهيم وشعارات وقيم، مثل المساواة والعدالة والاشتراكية وحق تقرير المصير، وحلت محلها مفاهيم وقيم أخرى مثل اقتصاديات السوق، والخصخصة، وإعادة الهيكلة، وإنهاء دور وتدخلات الدولة وبخاصة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي، إلى جانب التأكيد على قضايا جوهرية، مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والالتزام بالقانون والشرعية الدولية وغيرها من القضايا، غير أن هذه القضايا إلى جانب آليات عمل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد لم تختبر جديتها وصدقيتها وفاعليتها على أرض الواقع.

تأكيد الاستقلالية عن مراكز النفوذ

نقف هنا عند فشل الأمم المتحدة إزاء ما يحدث في العديد من البلدان والمجتمعات التي تمزقها الصراعات والحروب الداخلية ذات الطابع العرقي أو القبلي أو الطائفي، مثل سوريا والعراق وليبيا واليمن وأفغانستان والصومال، ناهيك عن الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية والعربية، وهو الأمر الذي شكك في مدى جدية ومصداقية ومكانة الأمم المتحدة وهيئاتها المختلفة، وهو ما يستوجب ضرورة التصدي والعمل على تقويم جوانب نشاط عمل المنظمة الدولية كافة، وتطوير مفاهيمها وآليات عملها، وتنشيط هيئاتها ووكالاتها المختلفة وتفعيلها، وتأكيد استقلاليتها عن مراكز نفوذ الدول الكبرى، والكف عن استخدام المعايير والمقاييس المزدوجة وفقًا لرغبات أو تمشيًا مع ضغوطات تلك البلدان.

الأمم المتحدة تواجه تحديات ومشكلات متنوعة ليس على صعيد تحقيق الأمن والسلام، وبناء نظام من العلاقات الدولية قائم على أساس من الشرعية والقانون والعدالة، واحترام حقوق جميع البلدان والشعوب والجماعات والأفراد فقط، بل هي معنية أيضًا وبنفس الدرجة من الأهمية بمشاكل وقضايا الأمن الاقتصادي والأمن الاجتماعي، ومكافحة الفقر والمرض والتخلف والبطالة في العالم، والتصدي للمخاطر الجدية التي تهدد أمن واستقرار مختلف البلدان والمجتمعات (وبخاصة بلدان الجنوب) في حاضرها ومستقبلها على حد سواء مثل

أزمة اللاجئين والمهجرين نتيجة الصراعات والحروب الأهلية، وتفاقم حالات اللجوء والهجرة القسرية لأسباب متنوعة، اقتصادية وأمنية وسياسية، وما يتصل بها من جرائم الاتجار بالبشر، وهناك أزمة الدين (العام والخاص) وازدياد نفقات التسلح، والتدهور البيئي، وانتشار رقعة الفقر والبطالة في العالم بوجه عام وفي بلدان الجنوب بشكل خاص، وعولمة النشاطات الإجرامية مثل: تجارة المخدرات والإرهاب والاتجار بالمواد النووية وأسلحة الدمار الشامل، ناهيك عن تفشي العنف وثقافة العنف وما تولده من حروب إقليمية أو حدودية، وحروب داخلية على أرضية الانقسامات الاجتماعية ذات الطابع والمظهر الإثني أو العرقي أو الديني، التي غالبًا ما يكون العالم الثالث ومن بينها الدول العربية مسرحًا لها، وهو الأمر الذي يستدعي إجراء تقييم وتقويم وإصلاح شامل لأساليب وخطط وبرامج وآليات عمل المنظمة الدولية، وبالتالي فإنه من الضروري العمل على إيجاد حلول جادة وفعالة لمختلف تلك القضايا والتحديات.

ليس من المعقول أو المقبول ونحن نشهد هذا التشابك والتجاور العالمي وهذا الترابط والعولمة على الأصعدة الاقتصادية والأمنية والسياسية والإعلامية والثقافية والبيئية كافة، وفي الوقت نفسه نرى العالم منقسمًا على نفسه بين دول قليلة قوية وغنية تتمتع بكل مقومات القوة والجبروت والتسلط من جهة، وبين جُلّ بلدان وشعوب العالم التي تحيا حياة التبعية والإلحاق والاستغلال والفقر والبطالة والتخلف من جهة أخرى.

دول الشمال تحتكر ٨٠٪ من الإنتاج العالمي وتسيطر على ٨٠٪ من التجارة الدولية وتستهلك ٨٠٪ من موارد الكرة الأرضية في الوقت الذي يشكل سكانها نسبة ٢٠٪ من مجمل سكان العالم، فيما بلغت حصة دول الجنوب ٢٠٪ من الإنتاج العالمي و٢٠٪ من التجارة العالمية وتستهلك ٢٠٪ من موارد الأرض في حين إنها تمثل ٨٠٪ من سكان العالم.

لقد أُنفِقتْ تريليونات الدولارات في غضون الحرب الباردة، على سباق التسلح وأسلحة مدمرة وتقنيات عقيمة وعديمة الجدوى، وكان بالإمكان لو قُدِّر لهذه الأموال المهدورة أن تغير صورة العالم ونوعية الحياة فيه، لو جرى صرفها وتحويلها واستثمارها في الإنتاج المدني، وللقضاء على الفقر والمرض والتخلف والأمية، غير أن ذلك لم يكن ممكنًا نتيجة للاستقطاب الدولي الحاد آنذاك، ولتداخل مصالح المجمع العسكري الصناعي الاحتكاري في الغرب الرأسمالي، والمجمع العسكري الصناعي البيروقراطي في الشرق السوفييتي، وقد ازدادت وتيرة تجارة السلاح وخصوصًا السلاح المُصدَّر إلى بلدان العالم الثالث وذلك على حساب خطط التنمية، فقيمة الأسلحة المُصدَّرة في المدة ما بين ١٩٧٠م وانتهاء الحرب الباردة عام ١٩٨٩م بلغت إلى الشرق الأوسط ١٦٨ مليار دولار، وما قيمته ٦٥ مليار دولار إلى إفريقيا، وما قيمته ٦١ مليار دولار إلى الشرق الأقصى، وما قيمته ٥٠ مليار دولار إلى جنوب آسيا، وما قيمته ٤٤ مليار دولار إلى أميركا اللاتينية، وكانت حصة الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي ٦٩٪ من الإجمالي البالغ ٣٨٨ مليار دولار، وفي عام ١٩٩٢م بلغ نصيب الولايات المتحدة وحدها ٤٦٪ من توريدات الأسلحة إلى هذه الدول، وهذه الأرقام تدل ليس فقط على المخاطر الناجمة عن تكدس السلاح واحتمالات استعماله في حلّ الخلافات والتناقضات بين تلك الدول، وإنما يكمن أيضًا في احتمال تسرب أنواع أشد فتكًا وهو ما يتمثل في أسلحة الدمار الشامل من نووية أو بيولوجية أو كيميائية التي ثبت أن العديد من الدول تمتلكها أو تمتلك تقنيات إنتاجها، وهو الأمر الذي من شأنه تعريض الأمن والاستقرار في تلك المناطق والعالم لخطر استخدامها.

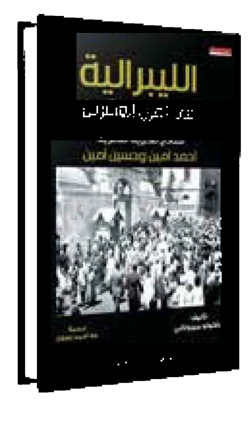
تواجه البشرية تحديات مصيرية مشتركة، تتعلق بالتدهور البيئي الخطير على الصعيد الإيكولوجي، الذي من مظاهره اتساع فجوة طبقة الأوزون، والتصحر وتقلص رقعة الغابات، واندثار كائنات حيوانية ونباتية عدة، وتقلص الرقعة الزراعية ونضوب الموارد من الغذاء والمياه، ويعود اختلال هذا التوازن البيئي بدرجة أساسية إلى طبيعة أنماط الإنتاج السائدة التي لا تعطي أهمية لمبدأ التوازن ما بين السكان والموارد، والاستهلاك وأنماط التنمية، وحيث يسود مبدأ الربحية وقوانين السوق ويطبق شعار الإنتاج من أجل الإنتاج، ويجعل من النمو (وليس التنمية) هدفًا له، ويحفز على الدوام إنتاج مزيد من السلع بغض النظر عن مدى الحاجة لها، فما هو مهم هو إنتاج السلع والبضائع، ومن ثَم حَفْز الطلب عليها عن طريق استخدام تكنولوجيا الإعلان والإعلام والدعاية.

هذا النمط من التنمية إذا كان يتماشى نسبيًّا مع أنماط وظروف وحياة المجتمعات الأكثر غنى ورفاهية، فإنه يؤدي إلى مزيد من اليأس والتهميش والإحباط وفقدان الأمل وغياب اليقين لدى الأغلبية الساحقة من شعوب بلدان العالم الثالث، التي تعيش هذا المناخ الاستهلاكي الترفي من دون أن تتمكن من التمتع بثماره.

الكتاب: الليبرالية في القرن العشرين

المؤلف: ماكوتو ميزوتاني المترجم: علا أحمد إصلاح

الناشر: مجموعة النيل العربية للنشر والتوزيع بالقاهرة



يتحدث الكتاب عن سيرة الباحث والمفكر المصري أحمد أمين، ونجله الكاتب والسفير حسين أمين، موضحًا إسهاماتهما الفكرية والأدبية بوصفهما من أهم الشخصيات التي لعبت دورًا كبيرًا في صياغة الفكر الليبرالي وبلورته في مصر، في القرن العشرين. الكِتاب بحث جادّ معتمد على الزاد الفكري الذي تركه أحمد وحسين أمين، ويتتبع بدقة الخيط الذي يربط بين الأفكار التي تركها أحمد أمين، وبين فكر ابنه حسين التحليلي المتفتح، وكذلك انعكاسات هذه الأفكار على أحوال مصر والقضايا التي شغلتها بقوة في القرن الماضي.

الكتاب: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين

المؤلف: عبدالجبار الرفاعي

الناشر: دار التنوير



تمثّل النصوص المنشورة في هذا الكتاب رؤية المؤلف بشأن بعض إشكاليات «تحديث التفكير الديني»، وتلخّص منطلقاته ومبرراته وما ينشده من دعوته إلى: «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين». وهي دعوة تشكلت نواتها الجنينية منذ ربع قرن، بدأها صاحبها عبر إصدار نشرة «الرأي الآخر» بمعية مجموعة من الزملاء في الحوزة العلمية في قم «١٩٩٢م» وبعدها بعامين «١٩٩٤م» أصدر مجلة «قضايا إسلامية»، وفي عام «١٩٩٧م» بلور رؤيته التجديدية بإصدار مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، ونشر سلاسل عدة للكتب، ناهز مجموع ما صدر فيها ٢٠٠ كتاب، ليثمر مشروعه تأسيس «مركز دراسات فلسفة الدين»، وتدوين بحوث ودراسات متنوعة وتأليف عدة كتب، آخرها هذا الكتاب الماثل بين أيدينا، الذي يطمح لقراءة بديلة للتراث وتأويل مغاير للنصوص الدينية، تتجاوز المنهجيات والقواعد التقليدية المتداولة، تصغي لإيقاع الحياة وتستجيب لرهانات العصر.



الكتاب: الفردوس الأميركي

المؤلف: جون هيور

الناشر: مركز الفكر الغربي



حمل العنوان الفرعي للكتاب «سخريات خفية، متناقضات، أوهام وضلالات، معضلات وسخافات في الحياة الأميركية. يقول الكاتب: «إن الطريقة التي نحيا ونعمل ونموت بها، وحدنا، ومع أميركيين آخرين، تحوي كثيرًا من الجوانب الخفية، وهو ما يدفعنا إلى القول: إن ثمة أميركتين اثنتين، واحدة نظن أننا نعرفها، والأخرى مجهولة فعلًا لنا. مثل هذه الفكرة كافية لحَفْز دارس علم الاجتماع كي يبدأ في تدوين ما يدور في خَلَدِهِ عن أميركا الخفية، لتنشأ عن هذا التساؤل الفكري صورة لأميركا تبدو مألوفة جدًّا، وأجنبية عنا للغاية. هذا الوجه الأجنبي المستور لأميركا هو ما يؤرقنا ويخيفنا ويدفعنا إلى الهرب نحو حقيقة متوهمة أشد صخبًا، وأكثر حيوية وبهجة. وكلما ازداد هروبنا حدة يومًا بعد يوم، كلما صار هذا شهادة واضحة على الشعور الأجوف والوحدة التي يتسم بهما أسلوب حياتنا الانعزالي».

الكتاب: رسائل حب ليست من هذا العصر

المؤلف: رنا أبو حنا

الناشر: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع

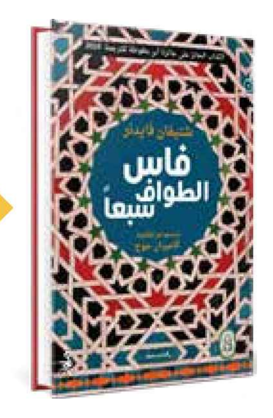


يقدم نموذجًا عن توثيق مرحلة تاريخية من الناحية الاجتماعية في الأساس، استنادًا لمكاتبات شخصية تبادلها عاشقان. وحول هذه الرسائل عُقدت ندوة إشهار كتاب في هذا المضمار بعنوان: «رسائل حب ليست من هذا العصر» تحت رعاية مركز بيت الذاكرة والتراث للأبحاث والتوثيق في مدينة الناصرة داخل أراضي ٤٨. وبحثت الندوة الكتاب الذي جمعته الكاتبة رنا أبو حنا، وقدمت فيه رسائل أرسلها والدها المحامي أنيس أبو حنا إلى والدتها جوليا «جوجو» عازر بين السنوات ١٩٥٦م و١٩٦١م.

الكتاب: فاس، الطواف سبعًا

المؤلف: شتيفان فايدنر **ترجمة: كاميران حوج**

الناشر: منشورات المتوسط ودار السويدي



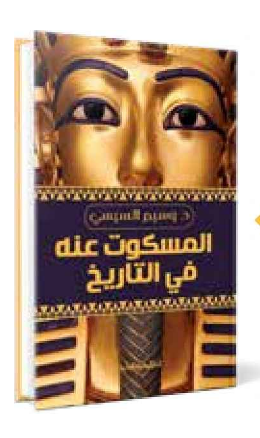
بلغة شاعرية كتب شتيفان فايدنر هذه اليوميات التي لا تخلو من ميل إلى الطرافة، أيضًا. وإلى جانب سحر اللغة وهي تتقرب في طوافها سبعًا من حول الجمال الشرقي، هناك تلك التأملات والاستعدادات في علاقة الحاضر الشرقي بأيقونات وعلامات كبرى.

فايدنر، هو شرقي وغربي معًا، وهو ذاهب إلى مراده بوجيب قلب اتسع حتى ضم الكون كله. يوميات مكثفة وممتعة، بوابتها فاس، لكنها طواف في أكثر من مدينة مغربية، وهي رحلة في الثقافة والناس، وفي حاضر المكان وماضيه، استحقت ترجمتها إلى العربية جائزة ابن بطوطة للرحلة المترجمة، وهي يوميات كاتب ومترجم ومثقف ألماني أغنى بدوره ثقافة لغته بترجمات وأعمال شعرية وأدبية، نقلها باقتدار من اللغة العربية، إلى جانب إبداعاته الشخصية في لغته الأم.

الكتاب: المسكوت عنه في التاريخ

المؤلف: وسيم السيسي

الناشر: الدار المصرية اللبنانية



يشير المؤلف في مقدمة كتابه إلى أهمية معرفة المسكوت عنه في التاريخ، مهما تعلق ذلك بشخصيات مقدسة أو أحداث مهمة شاع عنها بعض التفاصيل غير الصحيحة. ويتطرق المؤلف إلى أبرز الأحداث التاريخية المهمة في تاريخ مصر القديمة والمعاصرة التي يجهلها الأغلبية رغم أهميتها. جاء الكتاب في ١٩٦ صفحة، ورغم صغر حجمه فهو يحمل معلومات وافرة وقيّمة جدًّا عن التاريخ المصري، وما يتعلق به من تاريخ الشعوب المحيطة، غير أن السيسي اهتم في كتابه بدراسة المسكوت عنه، وليس الشائع من الأحداث، ويقصد بالمسكوت عنه هنا هو ما غفل عنه العامة من الناس.

«وهذا باب في التوريق» لعبدالله الغذامي

ينبش في اليومي والهامشي ويزاوِج بين التحليل والحكي

عبدالفتاح شهيد كاتب مغربي

كتاب «وهـذا باب في التوريـق» للمفكر والأكاديمي السعودي عبدالله الغذّامي، (المركز الثقافي العربي) فريد في طبيعة قضاياه وموضوعاته، ومميز في أسلوب «التوريـق» الذي اختاره. يقارب أسئلة عميقة في الثقافة والإعلام واللغة والعلاقة بالآخر وبوسائل التواصل الاجتماعي، بطريقة هي أقرب للعصر الحديث ولروحه التفاعلية والتواصلية. وهو مجموعة من التأملات في الذات والآخر والوسيط، جاءت في ١٠٠ توريقة، في ٢٢١ صفحة. تظهر فيها ظلال تجربة أكاديمية كبيرة، وإحاطة معقلنة بثقافة الوسائط، وانفتاح واعٍ على الذات والآخر.



لقد شغلت التحولات التكنولوجية الحديثة مساحة مهمة من المشروع الثقافي الكبير لعبدالله الغذامي؛ من خلال المواكبة العلمية لها، والتفاعل الفكري مع تحولاتها، والنفاذ من خلالها إلى شريحة واسعة من المتابعين. ثم السعي إلى إحداث التغيير في الأفكار والأنساق الثقافية في أفق إيقاع التبديل في السلوكات والأوضاع الواقعية.

مدخل إلى خطاب التوريق: هذه «التوريقات» نوع من الكتابة يضمّنها الكاتب في سلسلة كتب هذا أولها، بعد أن شرع في نشرها منذ سنوات في المجلة الثقافية لجريدة «الجزيرة» السعودية. ويروم هذا النوع من الكتابة، المستحدث من طرف المؤلف، الإجابة عن سؤال: هل نستطيع أن نكتب في أسطر ما كنا نكتبه في صفحات؟ وقد انبثق هذا السؤال في ذهنه بعد النجاح الذي حققه في امتحان تويتر، حين استطاع أن يشرح مصطلحات علمية دقيقة في فضاء ١٤٠ حرفًا. فنزع إلى تجريب نوع من الكتابة اصطلح عليه بالتوريقة، تقع بين المقالة التي تتحدد بعدد الصفحات، والتغريدة التي تتحدد بعدد الأحرف؛ يعصر فيها الكاتب خلاصة فكره، ويضبط خلالها حركية ذهنه ليستجيب لهذا المطلب.

ومصطلح «التوريق» ذو أصل تراثي عبر مفردات: الورقاء، والأورق، والتوريق، وهو ما يجعله صنعة ثقافية تستجيب لشرطية زمانها، وعلى الكتابة الصحافية أن تواكب المتغيرات الثقافية المحيطة، وتستجيب لخصائص ثقافة الصورة السائدة. وهو ما راهن عليه المؤلف وهو يؤسس لخطاب جديد، جاء بعد «المقالة» و«التغريدة»، سمَّاه «التوريق»، وهو مصطلح تراثي اختاره الكاتب لارتياد أفق الكتابة في عصر ما بعد الحداثة.

توريقات الوفاء: يخترق خطاب الوفاء لأعلام الفكر والثقافة والإعلام في المملكة العديد من توريقات هذا السِّفر، استحضر فيها الكاتب قامات سامقة أسست الواقع الثقافي السعودي، وأسهمت في خلق حركيته على امتداد جيل كامل، اختار الكاتب أن يكون شاهدًا أمينًا على إنجازاته وانتظاراته... وذلك ليرمم ذاكرة الجيل الجديد، ويربط أبناءه بهذه المنابع الصافية عبر طريقة «التوريق»؛ الأقرب إلى روح العصر وحياته.

النقد الثقافي في التوريقات: لا شك أن خطاب التوريق إمعان في المشروع الثقافي للغذّامي، وأفق آخر من آفاقه الممتدة. والتوريقة ليست إلا وسيطًا آخر من وسائط بسط هذا المشروع بعدَ الكتاب، ثم المقالة، فالتّغريدة. فحدد من خلال هذه التوريقات مجموعة من المفاهيم والآليات الثقافية، كما حذر من مجموعة من الأنساق الساكنة في ثنايا ثقافتنا، المضمرة في دواخل نفوسنا. فتفاعلًا مع القراء والمتابعين على تويتر استطاع الكاتب أن يقدّم مفهومًا مركزًا ومقبولًا للنسق بوصفه:

«كلمة في وصف الفكرة حين تترسخ وتكون أقوى من العقل مثل تفضيل الولد على البنت، أو الأبيض على الأسود». كما رصد هيمنة نسق الهجاء الثقافي على المخزون الثقافي العربي وتواري نظام الحقوق والإنصاف. ودعا إلى فتح المجال أمام «التعددية الثقافية»؛ التي هي من دون شك ليست الفردوس الموعود لكنها أقل جحيمًا. وحثّ أكثر من مرة على مقاومة «الجاهلي النسقي» الذي يتحرك في دواخلنا؛ هذا الفيروس الثقافي الذي يتقن الاختباء ومخادعة البصيرة، حتى لتبدو لنفسك ديمقراطيًّا وإنسانيًّا، ويكمن في داخلك جاهلي نسقي ما.

خطاب التأنيث: للكاتب أربعة كتب في هذا الموضوع، الذي شغل اهتمام رواد التحليل الثقافي بمختلف مشاربهم، وضِمن هذا الهم الثقافي تندرج توريقات كثيرة في هذا الكتاب، تحتفي بالمرأة والأنوثة. وأول ما يبرز في هذا السياق الانشغال المستمر بضرورة تحقيق أنوثة المؤنث ورفع الضيم عنها بدءًا من علامتها الأولى، حيث تمارس الثقافة عملها السلبي على كل سمة مؤنثة. إن التأنيث قيمة ومعنى وقافة، وتبدأ كينونة المرأة من رمزية الاسم، غير أن ثقافة الكتابة درجت على أن تسلب من المرأة اسمها كأنها لا تكتسب موقعًا علميًّا إلا عبر التفحيل، وكأن التأنيث منقصة. ليحكي بحبر الروح عن نساء تفوقن في مجالات عديدة، رغم العلل الثقافية المنتشرة في مجتمعاتنا: الدكتورة فاتنة شاكر، التشكيلية صفية بنت زقر، حنين السديري، رسّامة تويتر...

خطاب تويتر: لتويتر حضور قوي في هذه التوريقات، ويدين الكاتب بالكثير لتويتر وفضائه التفاعلي. ومنذ الأزل كان كل كاتب عظيم يدرك أن المعنى في بطن القارئ، وهو الذي يمنحه دمًا ينبض به قلبه، واليوم في تويتر تتصنّع المعاني بناء على استقبال المغردين والمغردات، حتى إن صاحب التغريدة يحاول استعادة تغريدته وإنقاذها وهمًّا منه من يد خاطفيها. فقد أضحى تويتر امتحانًا ثقافيًّا رسبت فيه أعداد كثيرة، «حتى ليتكسّر بيض كثير»، والسليم منه قليل. فالكثير من المغردين يحملون السُّلّم بالعرض، فمن كان منهم متعمدًا فعليك ألا تُستَفزّ لأنك ستعطيه سلطة على أدق مشاعرك، وإذا كان صادقًا فما عليك سوى التعاون معه لتعديل وجهة السّلّم، أو الانسحاب بأدب.

ومن دروس تويتر وحكمها اليومية أن تُحوِّل تغريدةٌ بذيئة الشخصَ المحترم إلى شخص بذيء، ومن خلال خطاب تويتر اللحظوي يجب أن نتعلم «كيف نحمي أنفسنا من أن نتحول إلى كلاب لمجرد أن خصمنا كلب». كما علينا أن نتعلم من حكمة


عبدالله الغذامي

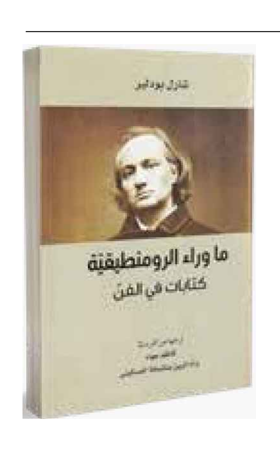
فنون اختيار الأصدقاء ضرورة اختبار الخصوم. ففي تويتر تخجل من كونك طرفًا في هزيمة مدوية. وفي تجلٍّ لثقافة الأسواق يمكن أن تكون في تويتر عرضة لتبادل لفظي يحظى بمتابعين كثر للفرجة أو التشمت أو لمحاولة فك «الهوشة»... وبعيدًا من مقعد الضحية يرى الكاتب في هذا الخطاب إعادة للهجائيات الشعرية، وعلامة على حال الثقافة وطرائق إنتاج الصيغ وتبادلات التلفظ.

لكن من حسنات تويتر الكثيرة أنها تجعلك أنت أنت، فانتقاد الكاتب لسياسات إيران والحوثي مثلًا جعل متابعيه يعرفونه بكل وجوهه «السياسية والعاطفية والإنسانية... وهذه لحظة للفرح بالكشف، وليست خيبة أمل توجب الصدمات في تويتر». وعقب مناقشة دارت على حساب الكاتب وأمام إصرار البعض على إغلاق تويتر، ركز الكاتب على أن تويتر لا يصنع الشرور ولكنه يكتشفها؛ «وستظل تويتر مضمارًا لحرية العمل، والتطوعي منه خاصة، وشباب الوطن وشاباته هم جيشه المعنوي وسلاحهم ضغط زرّ في تويتر، تحمي ضمير وطنهم ومقامه».

وفضلًا عن خطاب الوفاء، وخطاب تويتر، وخطاب الأنوثة، ونقد الأنساق الثقافية المخادعة؛ تقاسمت التوريقات موضوعات أخرى فرضها السياق الثقافي وطبيعة الكتابة الإعلامية المنتظمة. فمن النظر إلى الآخر في أميركا وإنجلترا وأسكتلندا والصين، إلى دينامية الحملات الانتخابية لأوباما وترمب، وكشف أساليب التضليل العلمي والإعلامي؛ تتابع «التوريقات» نبشها في اليومي والهامشي إلى جانب الأكاديمي والإستراتيجي. مزاوِجة بين التحليل العلمي والحكي المشوق، مؤسِّسة لطريقة مبتكرة في تعامل «الأكاديمي» مع قضايا الوطن والأمة، وانشغاله بالوصول إلى أكبر عدد من المتابعين المرابطين على ثغور وسائل التواصل الاجتماعي.

بودلير: من هو الرسّام الحداثي؟

رسول محمد رسول ناقد عراقي



لعلّه من حُسن طالعي أنني توافرت في هذا العام (٢٠١٩م) على قراءة مؤلَّفين غير شعريين للشاعر الفرنسي شارل بودلير (١٨٢١ – ١٨٦٧م) وقد ترجما للعربية، هما كتاب «الفراديس المصطنعة» وهو نص يعود إلى سنة ١٨٥١/ ١٨٦٠م، وكتاب «ما بعد الرومنطيقية» الذي يعود نشر بعض فصوله إلى سنة ١٨٦٣م، ومن ثم جُمعت فصوله تحت عنوان «الفن الرومنطيقي»، ونُشرت سنة ١٨٦٨م بعد وفاة بودلير بسنة واحدة، ومن ثم نُشرت سنة ١٨٨٥م أيضًا، وترجمها إلى العربية الدكتور كاظم جهاد تحت عنون: «ما وراء الرومنطيقية.. كتابات في الفن» لتصدر هذا العام ٢٠١٩م عن مشروع كلمة للترجمة.

ولعلّ ما هو رائق في فصول هذا الكتاب الأخير، ولا سيما القسم الثاني الذي جاء بعنوان «رسّام الحياة الحديثة»، وتحديدًا في المقال الرابع فيه نقرأ عنوان «الحداثة»، كان بودلير نشر مفاصله في شهري نوفمبر - ديسمبر ١٩٦٣م، وتبقى له أهمية كبيرة في تأريخ فلسفة الحداثة أقول: «فلسفة الحداثة»؛ لأن بودلير الشاعر يكتب عن الفن، هذه المرّة، وهل يوجد إطار أجمل من الفلسفة يجد فيه الفن شأنه ومتعته؟

الرسّام «ك. غ»

لكننا، ولأجل فهم الأرضيّة التي يسوق فيها بودلير فهمه للحداثة والحداثي، لا بد أن نعود إلى القسم الثالث الذي جاء بعنوان «الفنان بصفته إنسانًا في العالم وفي الحشود وطفلًا»؛ ففيه يبلور بودلير- الشاعر رؤيته لشخص الفنان الحداثي وللحداثة عبر نماذج من الفنانين التشكيليين أو الرسّامين والنحاتين، ومنهم أحد الفنانين المعاصرين لبودلير وهو كونستانتان غي (١٨٠٢-١٨٩٢م) الذي يصفه بودلير بأنه «العاشق الكبير للحشود وللوجود الغفل»، ذاك الذي «يدفع فرادته إلى حدِّ التواضع» (ص ١٨٧)، فهذا الفنان كان قد قام هو ذاته «بتربيته الشخصية بلا ناصح»، وصار «على شاكلته الخاصّة مُعلمًا قديرًا» (ص ١٨٨)، ومن جهة كان «كثير الأسفار وله طبع رحالة»، وعندما اهتديت إلى مقابلته، يقول بودلير: رأيت، أول الأمر، أنني لم أكن أمام فنان؛ بل أمام ابن للعالَم» (ص ١٨٩)، بالمعنى الإنسي أو بدلالة مواطن المعمورة بكاملها، ولا سيما أن «كل أعماله إنما هي ممهورة بروحه الساطعة» (ص ١٨٦)، ولذلك يصرّ بودلير أن يصف كونستانتان بأنه «مواطن المعمورة الذكي» (ص ١٨٩). وكان هذا الفنان بين الحشود والناس ما يعني أن «حب الاستطلاع يمكن اعتباره نقطة انطلاق عبقريّته» (ص ١٨٩). ومثل هذا الشخص يبدو «الفضول عنده شغفًا محتومًا ولا يُقاوَم»، ويبدو أيضًا أن هذا «يمثل مفتاحًا لشخصية السيد غي» (ص ١٩٠). وإذا كان بودلير مهتمًّا في كتابه «الفراديس المصطنعة» بملفوظ «الطفل العبقري» وملفوظ «أشجان الطفولة»، فإننا نراه وهو بصدد تحديد ملامح الفنان الحداثي يتكلم عن العبقرية

بوصفها «الطفولة المستعادة عن إرادة»، وهنا يتساءل: «هل من حاجة للقول: إن هذا الطفل (غ) هو اليوم رسّام شهير؟»، ليرجونا أن نعدّ السيد (غ) «رجلًا - طفلًا أو رجلًا يمتلك في كل دقيقة عبقرية الطفولة، أي: عبقرية لم يخبُ في نظرها وهج أي من مظاهر الحياة» (ص ١٩١).

غندور أخلاقي

كان القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) يقول: «أنا أُحبُّ أن أُحب». أما السيد (غ) فيمكنه حقًّا أن يقول: «إنني بالشغف لمشغوف»، وبذلك فإن هذا الفنان الحداثي أو الغندور الأخلاقي يمتلك «فن أن يكون صادقًا بلا إضحاك»، هذا الفنان كاد بودلير أن يطلق عليه وصف «فيلسوف» لولا «محبته المفرطة للمرئيات والملموسات المكثفة في حالتها التشكيلية تلهمه نفورًا نسبيًّا من كل ما يصنع العالم غير الملموس للمفكّر الميتافيزيقي؛ فلنختزل إذن السيد (غ) في فئة مصوِّر أخلاقي خالص» (ص ١٩٢)، ولكن من دون أن نحسبه فيلسوفًا يحتفل بالمُجرّدات العقلية فقط وهو الغارق في غنائه بالمرئيات والمحسوسات اللونية.

مع الفنان الحداثي تعد «الحشود وسطه الطبيعي كما أن الهواء هو وسط البلبل والماء وسط الأسماك» (ص ١٩٢). لكننا لا ينبغي لنا فهم «الحشد» ههنا بمعناه التابعي الأيديولوجي الرعاعي، إنما الأفقي المتعلّق بالوسط الإنساني النظير أو «الاقتران بالحشود» من دون توظيف أيديولوجي، ولذلك يقول بودلير: إن الفنان الحداثي بوصفه متسكعًا مكتملًا يجد «متعة هائلة في الإقامة وسط الكثير والمتموّج والمتحرّك والعابر واللامتناهي» (ص ١٩٢) ليبحث عن سره الإنساني وعبقريته الجمالية.

الشعري في التاريخي

هكذا هو الفنان الحداثي، إنه «يمضي، يعدو، يبحث، ويا ترى عمَّ يبحث؟». يتساءل بودلير ويرد في الآن ذاته قائلًا: «لا شك أن هذا الإنسان، كما وصفتُه، هذا المتوحّد الذي يتمتّع بمخيلة فعالة، المسافر دومًا في صحراء الرجال الكبيرة، إنما يملك هدفًا أسمى من ذاك الذي يمكن أن يمتلكه متسكِّع محض، هدفًا أكثر شمولًا، ولا جامع يجمعه بالمتعة العابرة للظرف. إنه يبحث عن الحداثة la modernité. وما يهم هذا الإنسان هو أن يستخلص من الموضة la mode الجانب الشعري de poétique الذي يمكن أن تنطوي عليه داخل التاريخي l'historique، وأن ينتزع الأبدي من المؤقت» (ص ١٩٦).

> «الحداثة هي المؤقت والعابر والعَرضي، إنها نصف الفن الذي يتمثل نصفه الآخر في الأبدي والثابت. لقد كان لكل رسّام قديم حداثة»

في ضوء ذلك، ورغم التخصيص الذي اختاره بودلير لبيان فهمه للحداثة الفنية عبر أنموذج الفنان (غ)، وهو فنان تشكيلي، نراه يعتقد أن «الحداثة هي المؤقت والعابر والعَرضي، إنها نصف الفن الذي يتمثل نصفه الآخر في الأبدي والثابت. لقد كان لكل رسّام قديم حداثة» (ص ١٩٦). وهكذا تُزاوج الرؤية البودليرية بين النسبي والمطلق أو الأبدي والثابت، فلا يستطيع تجاوز الثابت؛ إذ «لكل حقبة زيها ونظرتها وابتسامتها» وهو ما يشكِّل «كُلًّا كامل الحيوية» (ص ١٩٦)، وهذا هو المطلق الذي يعنيه بودلير ولكن ليس بدلالة المطلق الميتافيزيقي أو الماورائي صاحب السطوة والهيمنة الذي لا يمكن أن نعطيه أهمية من دون التاريخي أو «هذا العنصر الانتقالي والعابر ذا التحوّلات الشديدة التواتر» (ص ١٩٦)، وهو ما يُبحر فيه الفنان الحداثي ليحقق المعادلة بين ما يراه ويلمسه ويشمه على نحو نسبي وما يتأمله عبر طاقته التجريدية على نحو مطلق ولكن غير المنفصم عن المحايث.

إن الفنان الحداثي يبحث عن البصمة «بصمته» وعن الدمغة «دمغته»، وينبغي له «استخلاص الجمال الغامض الذي تبثه الحياة الإنسانية على نحو غير إرادي» (ص ١٩٧). وإن فرادة الفنان الحداثي إنما تأتي من «الدمغة التي يطبعها الزمن على أحاسيسنا» (ص ١٩٩). لكل إنسان دمغة في وجوده يطبعها على جبين الحياة ويمضي.

«من نبحث عنه بعيدًا، يقطن قريبًا»

ترهين الليالي

ميلود عرنيبة كاتب مغربي



هذا الكتاب الصادر عن دار توبقال للنشر، ترجمة من الفرنسية إلى العربية أنجزها المترجم إسماعيل أزيات، يضم عشرة فصول، إضافة إلى ملحق عبارة عن ترجمة لمقال نقدي لبينيدكت لوتيليي حول كتاب «أنبئوني بالرؤيا».

وكأني بكيليطو يشعر بأنه لم يؤدّ بعد دين الليالي؛ ذلك أنها شكلت كتابه الأول بلا زيادة (كيليطو: أنبئوني بالرؤيا)، وكانت العلاقة بها هي فاتحة دخوله عالم القراءة الاحترافية (كيليطو: الأدب والارتياب). وثمة أسباب أخرى أكثر وجاهة، وهي: غنى هذا الأثر على مستوى أشكاله وبنياته، وتقاطعه مع كثير من الآثار الكونية في قضاياه، ثم انطواؤه على طاقة جمالية هائلة وساحرة. هكذا يعود كاتبنا إلى الليالي بعنوان جديد: «من نبحث عنه بعيدًا، يقطن قريبًا»، بأسلوبه المعهود؛ أسلوب الحكاية، والبحث في الهوامش، ليقدم لنا قراءة تُظهر غنى الليالي الثقافي والتاريخي بما تخلقه من امتدادات وتماثلات مع نصوص أخرى من مختلف المشارب: القرآن الكريم، وسفر التكوين، والأوديسة، وملحمة جلجامش، وجاك القدري، والبحث عن الزمن الضائع، وقصص الأنبياء، وكتابات بورخيس، والكوميديا الإلهية.

ونستشف من هذا التناول ثلاثة أمور: أولها هو كشف قيمة الليالي التي تتمثل في كونها نصًّا فريدًا في الثقافة العربية؛ بالنظر إلى غناه، وإلى هذه الجذور الممتدة من الثقافات الإنسانية الأخرى وإليها. وثانيها هو كشف خصوصية القراءة لكيليطو؛ فهي قراءة يمكن وسمها بالموسوعية- الثقافية؛ لأنها تنهل من مشارب متعددة، وتحفر في الأساطير القديمة، وتكشف عن إلمام واسع بالآداب الغربية. وثالثها أن كيليطو بهذه القراءة يواصل تغيير أفق توقعنا حول هذا النص، ويمنحه راهنيته في واقعنا المعاصر.

وعلاقة بقضية ترهين الليالي هذه؛ يمكن القول بأن المقولة الواردة في العنوان التي جسدتها بعض الحكايات المدروسة لها راهنيتها، في حياتنا، فكم من الأشياء الثمينة نمتلكها بين أيدينا؛ إلا أننا لا نقدر قيمتها، فنذهب إلى البحث عنها بعيدًا، فإذا كنا محظوظين وجدنا من ينبهنا فعدنا كما هو حال البغدادي، وأما إذا خاننا الحظ، فإننا نرجع بعد أن يكون الأوان قد فات كما هو حال شارل مع أوجيني. بهذه الراهنية تؤكد الليالي استمراريتها بيننا، وبهذه القراءة «يتواصل سحر الليالي، ولا شيء يدعو لتوقع أن ينتهي ذلك يومًا». وما قدمناه ليس سوى مقبّلات لقراءة نرجو أن تكون شهية.

فما مضامين هذا الكتاب؟ شهرزاد الأولى: في هذا الفصل يتناول الباحث قصة الصبية مع الجني. ويسجل مجموعة من التماثلات: الجني/ شهريار، والقصر/ الصندوق الزجاجي، وعدد الخواتيم/ عدد الليالي، ووضع الصبية في علبة والعلبة داخل الصندوق

والصندوق في البحر/ كتاب الليالي الذي يتضمن حكايات تحتوي أخرى.

حلم ليلة في بغداد: تتناول هذه الدراسة حكاية رجل من بغداد أفلس فرأى في منامه قائلًا يقول له: إن رزقك في مصر، فسافر إليها، ولما وصل تعرض لمحنة وسجن، فلما علم الوالي بقصته سخر منه وأخبره بأنه رأى ثلاث مرات قائلًا يقول له: اذهب إلى مكان في بغداد ففيه كنز، ووصف له المكان. فطابق الوصف بيت البغدادي، فعاد ووجد المال. يسجل الباحث بخصوص هذه الحكاية ما يأتي:

أولًا- تشابه هذه الحكاية مع العديد من الحكايات الليلية في ثيمة «تضييع المال».

وثانيًا- التماثل بين البغدادي وكيخوطي وبينه وبين نبي الله يوسف. وبينه وبين نبي الله إبراهيم. ثم رصد اختلاف الحكاية عند بورخيس وعلق عليها.

أوجيني والحالمان: يبدأ الكاتب هذا الفصل باستخلاص مجموعة من الدروس: «ينبغي الافتراق ليتحقق الاجتماع، ينبغي الخسارة ليتحقق الربح، ينبغي التيه ليتحقق الوصول». ثم يستحضر فكرة قديمة يصفها بالطائشة، تقول بالذهاب بعيدًا بحثًا عن كنز، بينما الكنز موجود في البيت. ويعود إلى حكاية السندباد مماثلًا بينها وبين رواية أوجيني غراندي لبلزاك.

في الحياة والممات: تتناول هذه الدراسة حكاية السندباد الذي أرغم على الزواج في بلاد أحد الملوك، والمأزق الذي يقع فيه، ويماثل بين حوار السندباد والملك الذي يتشبث فيه كل واحد برأيه، وبين حوار الصم بين القبطان هادوك والحجّاج في القصة المصورة Coke en stock.

الليالي والقدري: يؤكد الباحث أن ديدرو مدين لليالي في تأليفه للجواهر المفشية للأسرار وفي جاك القدري، راصدًا أوجه التشابه بين جاك القدري والليالي على عدة مستويات، محددًا نقطة اختلاف واحدة هي أنه في الليالي يحدث القتل قبل الاستماع إلى الحكايات، وفي الحالة الأخرى، يحصل العكس.

لا أحد هذا هو اسمي، من أوديسيوس إلى السندباد: تتناول هذه الدراسة التماثلات القائمة بين الأوديسة والسندباد البحري، وتقارن بين صفتي العملاقين في الحكايتين، ثم بين صورة أوديسيوس والسندباد.

السفرة ما قبل الأخيرة: يقارن الباحث بين حال أوديسيوس الذي كان يتحرق شوقًا لرؤية أهله، وحال السندباد الذي لم يكن ينتظره أحد. ثم يتناول قصة السندباد والنذر الذي أخذه على عاتقه، بخصوص التوبة من السفر. لكن دائمًا ما تكون الأخيرة هي ما قبل الأخيرة، كما في حكاية الكأس الأخيرة لجيل دولوز، وفي الأوديسة.

الشجرة التي في وسط الجنة: يتناول الباحث في هذه الدراسة علاقة الليالي بملحمة جلجامش، راصدًا أوجه التشابه بين البطل وشهريار. ثم يسجل أن الحكاية التي تتضمن صدى لملحمة جلجامش بشكل جلي هي حكاية بلوقيا، محددًا العلاقة بين شهريار وجلجامش وبلوقيا. ويقدم قراءة لحكاية بلوقيا في تناصها مع سفر التكوين، ومع القرآن الكريم، ثم مع قصص الثعالبي.

بأي لغة سيكون عليَّ أن أموت: يتناول هذا الفصل علاقة بورخيس بالعرب وبالليالي، مشيرًا إلى أن بورخيس ظل يشغله سؤال: ما هو الشرق وما هو الغرب؟ مرجحًا أن يكون البحث عن جوابه هو ما دفعه لتعلم اللغة العربية، فشرع في ذلك وهو في سن متأخرة بقصد قراءة الليالي في النص الأصل. لكنه مات بعد شهور قليلة من بداية تعلمه.

الكتاب الذي كانوا يتمنون كتابته: هذا العنوان هو أمنية ليلية من حلم مشتت للكاتب، ويفترض أن الأمر يتعلق بالليالي، وأن الأمنية جماعية، ويناقش علاقة العرب بهذا الكتاب. مذكرًا بفضله على الآداب الإنسانية، ومؤكدًا استمرار حضوره في الساحة الأدبية والنقدية، مرجعًا الفضل إلى اختلاف الترجمات؛ إذ يحاول كل مترجم تقديم نسخة خاصة به. ويخلص إلى أن الكتاب المذكور في الحلم لم يكن الليالي، ولكنه إعادة كتابتها، وإعادة خلقها كما فعل بروست، وجورج بيرك.

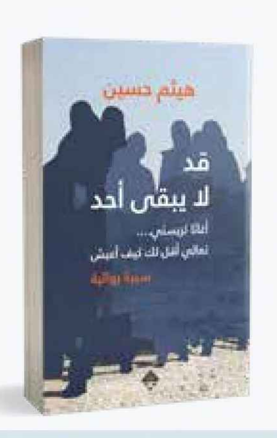
ويختم الكتاب بملاحظة تجلّي قيمة الليالي، وهي أنها بفضلها سَبَقَ الشرقُ إلى غزو الغرب، وأن الليالي هي التي دشّنت ارتباط الغروب بالشروق. ثم يذكّر بفضل الغرب في استمرار الليالي.

المراجع:

خورخي لويس بورخيس: سبع ليال، ترجمة عابد إسماعيل، دار الينابيع، ط١، ١٩٩٩م.

«قد لا يبقى أحد» لهيثم حسين
ثورة الداخل وانفجار العتمة

هيفاء بيطار كاتبة سورية



يجد الناقد والروائي هيثم حسين نفسه مُتقاطعًا مع الروائية الإنجليزية أغاثا كريستي التي يتوجه إليها في مُناجاته والتي عاشت فصولا من حياتها في مدينة عامودا في سوريا التي هي مدينة الكاتب هيثم حسين، وقد نوهت أغاثا بأن كتابها ليس عميقًا، لكن السيرة الذاتية لهيثم حسين «قد لا يبقى أحد» (منحة من اتجاهات بالتعاون مع معهد غوته وبدعم من دار ممدوح عدوان) عميقة وصادقة خصوصًا وهو يحلل بعمق ظاهرة اللجوء ونفسية اللاجئين عامة والسوريين خاصة.

يتذكر حسين توصيف المُفكر زيغمونت باومان (١٩٢٥-٢٠١٧م) في كتابه الأزمنة السائلة حين كتب «اللاجئون في المكان وليسوا منه، فهم مُعلقون في فراغ مكاني توقف فيه الزمن، فلا هم مستقرون ولا هم متنقلون، ولا هم أهل التعود، ولا هم أهل الترحال». ويقول هيثم حسين: «أجد نفسي في المكان ولستُ منه فيه ولستُ فيه كأني مُعلق في فراغ يؤرجحني بينما الزمن ينسل ويتبدد». وفي مكان آخر من السيرة الذاتية يقول حسين: «الرواية ثورة الداخل وانفجار العتمة، تظهير للنيات المُبيتة والرغبات المكبوتة، وانتقال بها كسلاح إلى تحدي خراب النفوس».

ومن خلال تجربة حسين الشخصية الذي اضطر وأسرته إلى الهروب من سوريا ولجأ إلى دول عدة كبيروت والقاهرة وإسطنبول حتى استقر في إدنبرة (وبعدها إلى لندن) ولم يستطع لمّ شمل أسرته التي بقيت في إسطنبول إلا بعد سنة وثمانية أشهر في أثناء إقامته في إدنبرة، وبعد أن تأكدوا أنها أسرته بإجراء فحوص وراثية، دي إن إي، وعاش تلك المدة من الغربة وانتظار لمّ شمل أسرته محاولًا أن يجد شيئًا من المصالحة بين الذاكرة والآلام المُتراكمة.

تقول أغاثا كريستي عن عامودا: كم هو بسيط هذا الجزء من العالم! وكم هو بالتالي سعيد! الغذاء هو الهم الوحيد، فإن كان الحصاد وفيرًا فأنت ثري حتمًا وتستطيع أن تقضي بقية العام بكسل ووفرة حتى يحين موعد حراثة الأرض وبَذْرِها من جديد.

أوهام كبرى وأحلام عظيمة

يتهرب اللاجئ من أسئلة عن ماهية السعادة ومعانيها، يتملص من السؤال بأن يردّه إلى سائله بأن السعادة نسبية، ويحرص أن يكون سهم اللغة مُصوبًا إلى قلب الحقيقة التي يؤمن أنها بدورها متأرجحة ونسبية من شخص لآخر، ففي إنجلترا يحرصون أن يردد الأطفال دومًا أنهم سعداء ولا شك أن هناك اختلافًا كبيرًا في وسائل التربية بين أوربا والعالم العربي. يقول حسين: في الحقيقة أنا لست سعيدًا ولكن هذا لا يعني أنني حزين ومكتئب، أنا أمضي في دوامة الحياة والزمن بمحطات سريعة وخاطفة من السعادة النسبية. وفي فصل بعنوان «لغة الاغتراب» يشعر اللاجئ أنه دخل بلاد اللجوء بطريقة غير شرعية لذا يشعر بنوع من التعدي وتجاوز القانون، فهو القادم من بلاد لفظته ولم تترك له أي خيار بالبقاء والحياة، فالهارب من الحرب ليس كمن هرب من بعض الأوضاع الاقتصادية المتردية في بلده، ويدخل اللاجئ البلاد الجديدة مُحملًا بإرث من التصورات المُسبقة والأحكام النمطية مقودًا بأوهام كبرى وأحلام عظيمة، ويصطدم بالواقع فتنجلي الغشاوات تباعًا، وفي غرفة الانتظار المرير أو الاحتجاز المؤقت يُصبح الوقت ثقيلًا معاندًا على اللاجئ ومنذ تلك اللحظة يصير أسير انتظارات لا تنتهي، فبعض يكون ضحية الإرث الاستعماري الذي يكون حاضرًا في كل تصور أو حديث، وبعض اللاجئين قدموا من دول عربية أخرى وقدموا أنفسهم على أنهم سوريون كي يحصلوا على الإقامة لأن ظروف

السوريين جيدة من ناحية تحصيل الإقامة.

الحكايات ثروات أصحابها، يحكي لنا الكاتب عن العديد من اللاجئين الذين صادفهم وكيف أن بعضهم كانت غايته جمع كل قرش ويعتمد في طعامه على السلل الغذائية والمعونات والتبرعات متأملًا أن يجمع مبلغًا من المال ويرسله لأهله أو يعود ثريًّا إلى وطنه. وبعضهم ينتشي بسرد قصصه وكأنه يقدم لمستمعه أسرارًا عظيمة والبعض يتكتم عن الحديث.

ذكريات الأسى والقهر

يحصل الكاتب هيثم حسين على اللجوء ويقدمون له في البداية سكنًا في فندق يطل على السجن الضخم ليكون عتبة مؤقتة للاجئين في رحلة لجوئهم إلى بريطانيا، يشعر أنه القادم من بلاد كانت سجونًا مفتوحة على العدم سجونًا محاطة بأسوار من الخوف والرعب والترويع والجنون، تقهر الإنسان وتدمي روحه. دفعته الأمكنة الجديدة التي وجد نفسه فيها إلى الغوص في داخله ومراجعة ذاته والأيام المنصرمة وذكريات الأسى والقهر والهدر التي يحملها معه كأعباء تثقل كاهله، أقنع نفسه أن الزمن القادم لا يحتمل المضي تحت أعباء تلك الأحزان والمآسي، وأنه يحتاج للتخفف من حمولتها ليتمكن من العبور إلى الغد بأقل الخسائر الممكنة.

ما يميز تجربة اللجوء لهيثم حسين وتنقله بين دول ومدن عديدة أنه رغم تشتته وضياعه وإحساسه بألم الانسلاخ عن وطنه وبخاصة عامودا كان حريصًا دومًا على أن يصطحب معه الكتب والقليل من اللباس؛ لأنه يؤمن في أعماقه أن لا خلاص للبشرية إلا في الثقافة والعقل المتنور متفقًا مع رؤية أمين معلوف. ويؤمن الكاتب بأن الطريق إلى عالم الكتابة مفعم بالحكايات والتجارب فالحياة والرواية تلتقيان، والمغامرة والتاريخ يتداخلان. ويصف تأثير الطبيعة في الرواية من خلال تحليله البديع والعميق لرواية «مرتفعات وذرينغ» ١٨٤٧م لكاتبتها إيميلي برونتي، ويحلل تأثر الكاتب والإنسان بالطبيعة ويقول متأثرًا: لا يُمكنني الاعتياد على ما يترك وخزًا في الروح، فالذاكرة مفعمة بذكريات الأسى، أعيش الأسى جرحًا نازفًا ومأساة مديدة».

يؤمن في عمقه أنه كاتب ويُشبه الكاتب بصاحب الحق الذي لا ينتظر اعترافًا من أحد بحقه، بل ينتزعه ويمضي إلى غده، تمامًا مثل صاحب الموهبة لا ينتظر إقرارًا من أحد بموهبته، فعليه أن يكون واثقًا من موهبته ونفسه ماضيًا إلى غده ليصنع مصيره.

هندسة وطن متخيل للاجئين

يطرح حسين سؤالًا عميقًا ووجدانيًّا: هل هنالك توجه عالمي جديد بهندسة وطن مُتخيل للاجئين عبر العالم؟! هل يُشكل اشتراك اللاجئين بحالة اللجوء عاملًا حاسمًا لبلورة تصور عن وطن ما في الأذهان؟ وطن عابر للأوطان والحدود والأزمنة والأجيال؟! لكن ألا يجب أن نعرف ماذا يجري في بلاد الحروب وتصدير اللاجئين، وأن نعرف بدقة أكبر وغوص أعمق ماذا يدور في أروقة الدول اللاعبة بمصاير الشعوب وتصدير اللاجئين؟ وماذا يدور في سوق النخاسة -السياسة العالمية- وبين أمراء الحروب الكبرى المُتخفين بربطات العنق والذين يكونون مندوبين عن شركات السلاح والتجارة العالمية العابرة للحدود؟ وفي فصل بعنوان «هوية عالمية» يعالج الكاتب ببراعة وعمق عددًا من الإشكاليات بوضوح شديد، ويذكر كتاب «هاربون من الموت» للألماني فولفاتج باور الذي حاول توثيق حكايات مجموعة من السوريين ومحاولاتهم الهروب إلى أوربا ثم أطلق في نهاية عمله صرخته الاستغاثية قائلًا: إلى متى يجب علينا الانتظار ونحن نشاهد هؤلاء البشر يغرقون ويموتون في أعالي البحار ويُتركون لمصيرهم مع تجار البشر والحروب والعصابات؟

وفي فصل «أن تصبح منبوذًا» يقول الكاتب: «أن تصبح لاجئًا يعني أن تصبح مذعورًا، أن تصبح منبوذًا رهين ذاكرتك وذكرياتك وحنينك ولن تتحرر من سطوة ذعرك الداخلي». وما أجمل اعترافه حين يكتب: «كنت أنبذ نفسي دون أن يتراءى لي أي نبذ في نظرات الآخرين إليَّ، أصبحت حساسًا لدرجة كبيرة إزاء كل تفصيل يصادفني أقوم بتأويل نظرات الناس العفوية بأنها نظرات ازدراء وتشكيك وأودّ لو أستطيع أن أبرر لهم أسباب وجودي بينهم»!

وفي فصل «منطق التخلي الإنساني» المؤثر جدًّا يصف الكاتب مشاعره حين اضطر تحت وطأة القصف والدمار إلى التخلي عن بيته، بيته الذي لم يكن قد مضى على تجهيزه سوى شهر، ولم يحمل معه سوى جواز سفر وأوراق رسمية ثبوتية، والتقط بعض الصور للبيت شاعرًا شعورًا أشبه باليقين أنه لن يعود إليه ثانية. ويغدو التخلي عادة مع مرور الزمن وتعاقب التجارب وتراكمها وهو قد فقد الكثير من القدرة على التواصل الاجتماعي؛ بسبب اضطراب مشاعره، لكنَّ الأبوةَ أعادت له إيمانه بالحياة نفسها وابنتيه هيفي وروز وزوجته جعلن حب الحياة ينتعش في روحه. وفي فصل «خوفو السوري» كما أطلق عليه هذا اللقب سائق التاكسي في القاهرة يحلل الكاتب ببراعة مفهوم الهوية متفقًا مع كتاب أمين معلوف «الهويات القاتلة» ويناقش بخفة روح وصدق وتواضع الأمثال الملتصقة بالأكراد.

«رمادي داكن» لطالب الرفاعي

أجواء أليفة تقارب دقات الساعة

ياسين النصير ناقد عراقي

لم أقرأ القصة القصيرة من زمن بعيد، ربما لانشغالي بموضوعات نقدية تخص مشروعي النقدي «المكان والنص الجديد»، ولكني فوجئت أن القصة القصيرة، إذا ما أجيد اختيار زاوية الرؤية فيها، يمكنها أن تمد مشروعي النقدي بتصورات جديدة، ربما لكثافتها، وربما لمعايشتها سطح الحياة اليومية، وخلوها من تعقيدات السياسة وصخب الطبقات والأفكار الكبيرة، كما هي قصص الروائي طالب الرفاعي كي لا تحلق بعيدًا من معايشة اليومي والمألوف، وهو ما يعكس طبيعة الحياة اليومية في الكويت، التي لن نجد مثيلا لها في أي بلد آخر غير الدول الخليجية، وقد نبهتني هذه الملاحظة إلى فكرة عميقة جدًّا، تلك هي أن القصة القصيرة ترتبط بالأمكنة الضيقة والأحياز البيتية الأليفة، أو ما هو مألوف من الأمكنة.

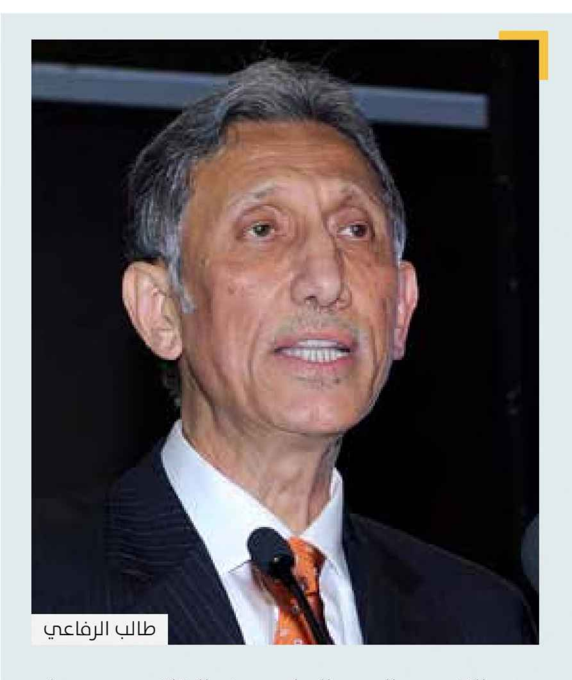


فمعظم القصص تستقر في البيوت ودوائر العمل، أي تنمو بين علاقات الأسرة وانشغالات العمل، وهو مكان كنت قد أفرزت له حيزًا جديدًا في الأمكنة الأليفة، الكيفية التي يصوغ بها المؤلف سرديته فيها، فهي الأخرى من مألوف الكلام، لا تجد كلماته تتجاوز عتبات البيت، وإذا تجاوزتها تصطدم بالجدار أو بأقفال الباب، حيث الخارج يشكل فضاء مغايرًا للأحياز الضيقة، لتجد القصة القصيرة، تتعايش مع الشخصيات المشحونة بقلقها الوجودي، كل توجهاتها إلى دواخلها إلى ما تحت ثيابها، التي تتأثر هفهفتها بأية نسمة إذا ما تغير سياق السرد، شخصيات مشبعة بمحليتها، هادئة لا تتطلب أكثر من راحة ولو بعد حين. إنها جزء من بنية القلق الوجودي لفئة اجتماعية يحركها الرأسمال المتغير ممثلًا بالوظائف والعلاقات الأسرية المرتبكة التي يحركها اضطراب السوق والقيم، والعلاقات، لعل قصص «زجاج أعمى» و«لوحة للهواء» و«قط صغير» و«صورتان» و«حذاء أسود» تلخص أجواء الحال التي وجد طالب الرفاعي فيها محتويات موضوعاته لما يدور في فلك العلاقات البيتية واجتماعياتها المحدودة، بحيث يمكنها أن تخلق دراما تتحرك على سطح الحياة، كما لو كانت الحياة اليومية شاشة تليفزيونية تحلم الشخصيات أن تعرض أفعالها عليها لتراها الناس في لحظات القلق والصفاء، «أنا والصمت والخبر الصغير» ص٤٥. لعل هذا ما يلخص اشتغال الشخصيات. ثمة بنية مألوفة تحرك أجواء السرد: عميد مزور، لص بثياب بنكية، امرأة تدعي ما ليس فيها، عالم خارجي هش، ملامسة عابرة لمشكلات تشير إليها أوضاع البلد، المكياج الذي يبدل اللسان، الحوار الذي لم يكتمل، الخلل في العلاقات الأسرية، ومع ذلك تبدو الشخصيات محملة بمشكلات غير شخصية؛ مشكلات تضغط عليها لتحرفها عن علاقات بيتية متزنة، كأنها وحدها التي تتحمل وزر ما يختل اقتصادها، لا أحد تحدث عن الخلل الاقتصادي للدولة الذي يفرض مثل هذه القيم على بنية الأسرة والموظفين، كأن ذلك يمس مراكز عليا، لا يمكنك السير دائمًا في ظلال الجدران من دون أن تضبط ساعة يدك على مواعيد تتحكم بسياق السرد الذي يشمل البعد السياسي المختفي.

ثمة ما يدفع إلى اليأس

كأن القصة تتحدث عن فواصل بين عمل وآخر، من دون مرجعيات. وفي كل الأحوال ثمة ما يدفع الشخصيات إلى اليأس. مثل هذه الحال الشعبية نادرًا ما تخلق دراما قصصية مشبعة بالمحلية، ولكنها من دون موقف من مراكز القرار تقع في التسطيح والقول العادي إن هي أرجعت كل مشكلاتها لخلافات أسرية وليس لوضع خارجي يضغط على السلوك المادي للشخصيات، لكن القاص ونتيجة خبرته الطويلة في بناء جملته القصصية المكثفة وإجادته تحريك الشخصيات الموضعية، تمكن من أن يختزل الكثير من الإنشاءات اللفظية والتصويرية والوصفية، ويركز على ثيمتين أساسيتين، هما: البعد النفسي عندما تصطدم الشخصيات بعدم تحقيق الرغبات، والبعد الاجتماعي عندما تقتصر القصة على بيئة تفكك الأسرة، «أهرب من وحدتي إليهن: أمي، وإخوتي، وبناتهم، وقريباتنا، معًا نجترّ قصصًا تضحكنا أحيانًا» ص٧٣. ويحيط، أو يحرك الثيمتين الاقتصاد بمعناه السلعي وليس بمعناه العملي؛ إذ الطلبات تتطلب نقودًا، والانتقال من حال إلى أخرى تتطلب تغييرًا في المورد المالي، وتتطلب رؤية أيضًا ترتب بين تحقيقها وتركيبة الأسرة الصغيرة.

ما يجعل فن القصة القصيرة أكثر اضطرابًا هو عدم الهيمنة على الضمائر، كل القصص اختزلت التركيبة الاجتماعية بشخصيتين، وتولى القاص رواية ما يفكر فيه الشخصيات قصة «الثالث»، وكأن المؤلف شخصية ثالثة ترصد وتفعّل المشهد، بحيث لا تشعر بهوية المتكلم إلا من داخل لسان المؤلف، فالمجتمعات التي تنشد التمييز تبدأ فيها الذات بالانشطار، إذ يتكفل الشخص الواحد أمر شخصيات أخرى، فلا تجد زمنًا يحدد ما تقول ولا مكانًا يرتبط بما تقول، كلٌّ يبحث عن ذاته في زمن ومكان يتشكل آنيًا. وربما ثمة من يلتحق بهم اختزالًا للوقت وللسرد من شخصيات ثانوية غير فاعلة، بمعنى أن فن القصة القصيرة لا يزال يتعامل مع كائنات بشرية تشعر في لحظة أنها معزولة تواجه عالمًا من صنع يديها يفلت منها في لحظات وتحاول إعادته إلى وضعه السابق في لحظات لاحقة، وهي ما بين هاتين اللحظتين، يؤكد القاص انفعالاتها والمتغيرات التي تحدث على وضعها المادي. «الترقية ستغير حياتي» ص٩١، ولكن بعد أن


طالب الرفاعي

تتغير الكثير من الوضع السابق، هذه النقلة بين زمنين في وقت لا يمكنك أن تفرز فيه الكثير تعود إلى طبيعة النقلات السردية والحوارية السريعة وتداخل الضمائر وإمكانية توصيل الفكرة بإيجاز. من هنا، وفي ضوء ما يحدث، قرأت القصص وأنا أتابع حركات الشخصيات في حيز ضيق جدًا، إما البيت، أو الوظيفة، أو السيارة، أو الحديقة، أو الحقيبة، أو السوق، ويعطينا الحيز الضيق إمكانية هائلة للتركيز، لعله أكثر الأمكنة قدرة على الاختزال والبوح، بحيث يمكنك أن تدخل إلى باطن الشخصية وتنتقل إلى خارجها من دون أن يتطلب ذلك انتقالة مكانية، وهو ما يعني أنك تتعامل بالرؤية المركزة، حيث الراوية يتخذ بؤرة داخل المشهد.

وهي الرؤية القصدية التي تعني اختيًارا تخييليًا لما ستؤول إليه مصاير العلاقات. هذا الوضع يجعل المكان يفرض سياقه، وما على المؤلف إلا أن يخضع للمكان الذي تلتئم به سرديات القصة، ومن الغريب أن القصص تنتهي عندما تفكر الشخصيات بذلك، ولا تنتهي نتيجة اكتمال حيثيات الحدث. وهو الأمر الذي يجعل فن السرد عند طالب الرفاعي هو المتحكم بالسياق وليس هناك أي قوة ضاغطة على رسم ما لا تريده الشخصيات. إن القاص يتدخل ويتداخل، وهذا ما يجعله جزءًا من كل الشخصيات وليس شخصية مستقلة بضميرها الصارم الحضور، هذه المرونة إمكانية فنية تتيح للقاص أن

يوكل أمر قصصه للأشياء وهي تتكفل قيادة السرد. وقد اتخذ زاوية تبئير في موقع «العتبة» ليس في الداخل كليًّا ولا في الخارج، وهو الأمر الذي مكنه من أن يرى بعينه البانورامية ما يحدث من تغييرات جزئية في المشهد مهما كان المشهد صغيرًا؛ مثل: تشذيب اللحية وتعديل العقال وارتداء الحجاب ولبس الحذاء واحتواء القطة واحتساب النظرة الخاطفة. أو كبيرًا مثل: الدائرة وعلاقاتها الوظيفية.

ما يلفت النظر أن الأمكنة التي تشكل أحياز السرد وتشحن الشخصيات بشحناتها كلها مضيئة بالرغم من حيزها الصغير؛ غرفة ضيقة، ونافذة بزجاج سميك، وحقيبة مغلقة، وذاكرة لا مدى بعيد لها، وشقة معلقة في فضاء الضوء، وسيارة متنقلة، وكأن اختزال الأمكنة يوحي بضيق أفق الحياة، مع العلم أن القصص تكاد تفر من قفصها الضيق لتنطلق في الشوارع، ولكن لا توجد شوارع في مدينة طالب الرفاعي. كما لا توجد حوارات خارج أسيجة الأمكنة الضيقة. كل حواراته وسردياته تتم في الأمكنة الضيقة التي تضغط أحيانًا مسببة ضيق النفس.

لعبة أطفال عنيفة

بدا لي عالم طالب الرفاعي لعبة أطفال عنيفة ولكنها مسلية، ما إن تفتح قشرة اللعبة حتى يتكشف مستوى ثانٍ لها أكثر تعقيدًا، وهكذا يفكك القاص مستويات اللعبة اليومية ليجدها بمستويات سردية مختلفة؛ كي يرى ما في داخلها لينتهي أن لا داخل لها إلا ما يتكرر، وإن اختلفت ألوانها وسطوحها ورسومها وشخصياتها، اللغة القصصية لعبة كما يقول فيتغنشتاين، وعليك أن تجد المختبئ فيها مما يعني أن القصة تتكفل في إضاءة ممرات الطريق وليس من مهمتها أن تعالج مشكلة ما. ضمن هذا الحيز من الحركة والمسافات بين القاص وشخصياته لا نجد سعة مكانية ولا زمانية، وكأن القصص وإن تباعدت تواريخها تنتظم في خيط أسري بيئي شعبي يزيد من ضخامتها بينما لا يقوى الخيط على حملها، ستنفرط حبات السرد ثانية وعلى الشخصية المحورية أن تنتظر كأي موظف في مكتب، ومن خلال شاشة الكمبيوتر، رسالة جديدة تقول له: إن عمله قد انتهى في هذه الوظيفة، ولأنك قد تجاوزت وقت الغداء، فعليك أن

بدا لي عالم طالب الرفاعي لعبة أطفال عنيفة ولكنها مسلية، ما إن تفتح قشرة اللعبة حتى يتكشف مستوى ثانٍ لها أكثر تعقيدًا

تبحث عن وظيفة أخرى، في قصة أخرى، لعل الراتب سيكون فيها أفضل.

ما يلفت النظر في عائلة القصص التي احتوتها المجموعة، أنها تنتمي لأسرة واحدة، كأن عنواناتها متفرعة من عنوان كبير هو «البيت الكويتي» وهذا ينقلنا إلى قضية مكانية مهمة وهي أهمية «المسافة» في بناء السرد، فالملاحظ أن كل الشخصيات على علاقة حميمية بعضها مع بعضها الآخر، وهذا ما يجعلها ضمن نوعين من المسافات كما حددها إدوراد هال في كتابه «البعد الخفي»، وهما: المسافة الحميمية، والمسافة الشخصية، وهما المسافتان اللتان تتعلقان بالحياة اليومية لشخصيات أسرية أو بعلاقات وظيفية، ويكاد هذا النموذج من القصص يركز على المسافة ذات البعد القريب أكثر من الأبعاد الأخرى التي تفرضها المسافة الاجتماعية والمسافة الجماهيرية، فالقصص القصيرة تبني بيتها في مثل هذه المسافات التي يكثر فيها كلام علامات الوجه، والصوت الخافت، والرؤية العينية الموضعية، وأحيانًا الإشارة؛ لأن طرائق التوصيل تتعلق بنوعية التفكير في الأمكنة الحميمية والشخصية، ولم نجد قصة تخرج عن هاتين المسافتين؛ لأن البنية الاجتماعية لرؤية القاص تتحدد بالعلاقات الأسرية والشخصية التي تفرضها الأمكنة والأحياز المشحونة بحضورها وأجسادها.

بقيت نقطة مهمة أخرى، ربما هي التي جعلت مجموعة القصص من النوع المألوف، أن القاص منشغل بتفضية مألوفة الأبعاد الحميمية، ونعني بالتفضية المألوفة إشعارَ القارئ أنه في جو واحد لكل القصص، قد تأتي التفضية من البيئة، أو من اختيار القصة لبقعة مكانية أليفة، ولكن مهمة التفضية الجمالية هي أن تشحن النص بشعور الألفة، وبالتالي المشاركة معه في بنية السياق العام للسرد، بحيث يمكن للقارئ أن يضيف وأن يحذف، فهو مشارك فاعل وجزء من شخصيات الألفة المكانية.



ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) تحويلة ٦٧٥٩
البريد الإلكتروني publish@kfcris.com



قمر أسود

خورخي كونطريراس شاعر مكسيكي

تقديم وترجمة: علي بونوا مترجم مغربي

وُلد الشاعر المكسيكي خورخي كونطريراس هيرّيرا عام (١٩٧٨م) بولاية هيدالغو المكسيكية في بلدة تُسمّى «تيثايّوكا» وتُشتهر بكونها موطنًا ومسقط رأس أول شاعر رومانسي في تاريخ أدب المكسيك وهو إغناثيو رودريغيث غالبان (١٨١٦-١٨٤٢م). ويُعَدُّ خورخي كونطريراس شاعر هذه البلدة المكسيكية الأول حاليًّا وهو من الأصوات الشعرية الواعدة في المشهد الأدبي المكسيكي والأميركي اللاتيني. إضافة إلى كونه شاعرًا، عُرف كونطريراس أيضًا بكتابة المقالات وبنشاطه الأدبي والثقافي الدؤوب، وبخاصة على صعيد مدينته «تيثايّوكا» بولاية هيدالغو (وسط المكسيك) ولا سيما أنه يُدير عدة مهرجانات شعرية دولية أهمها «مهرجان إغناثيو رودريغيث غالبان الدولي للشعر» الذي يسعى من خلال تنظيمه إلى التعريف بهذا الشاعر الذي يدين له الأدب والشعر المكسيكيّان بالكثير بوصفه أول من أدخل التيار الرومانسي إلى بلاده، ورغم أنّه لم يعش طويلًا فإنّ أثره كان كبيرًا في المشهد الأدبي لبلاده خاصة، وأميركا اللاتينية عامة حتى قال عنه أحد النقاد المكسيكيين المعاصرين: «لو لم يَمُتْ رودريغيث غالبان شابًّا لكان بمنزلة شكسبير أميركا اللاتينية». أصدر خورخي كونطريراس ما يزيد على ست مجموعات شعرية أبرزها: «قصائد الكندور»، و«جَرْدُ اللّمسات»، و«المرآة المناسبة»، وديوان «حوت ٥٢» وهو أحدث إصداراته؛ إذ نُشِر عام (٢٠١٨م) واستلهم عنوانه من اسم حوت فريد اكتُشِف سنة (١٩٨٩م) يسبح وحيدًا في المحيط، وكان يُصدر صوتًا لا مثيل له بقوة ٥٢ هرتز، رأى فيه العلماء تعبيرًا عن عزلته وعلامةً على بحثه اليائس عن الرفقة. ويُمكن تأويل ذلك بإسقاط حالة الحوت على سيرة الشاعر خورخي كونطريراس الذاتية، إذْ إنّ فراقه المأساوي عن زوجته المحبوبة وأمّ ابنه الوحيد بصم حياته ومساره الشخصي والأدبي. فنجده يذكُرها ويتذكّرها في قصائده كثيرًا حتى أمست مصدر إلهامٍ له أكثر من أيّ شيءٍ آخر؛ إلى حدِّ أنّ شعره كلَّه صار يتمحور حول حبه الضائع لأسباب واقعية وظروف اجتماعية ما فتئ يُضمّنها بين سطور أشعاره بطريقة رومانسية لا تخلو من نفحات حداثية مزاوجًا بذلك في الشكل والمضمون بين تيارين شعريين لهما أثرٌ عميقٌ في أعماله الشعرية. ويتّضح ذلك بجلاء من خلال الديوانين اللذين ترجمنا منهما على سبيل الاختيار القصائد الآتية وهما: «حوت ٥٢» و«المرآة المناسبة» الذي صدّره الشاعر بإهداء خاص إلى طليقته جاء كالتالي: «إلى زوجتي السابقة مع حبٍّ مُؤلِم».

١. عائلةٌ مكسيكيّة

حين تزوّجتُ لَمْ أكُنْ أَملِكُ ما أؤدِّي بِهِ ثَمنَ الكِراء
فأعطَوْني قِطعةً مِنَ المَنْزِل:

غُرفةُ الأطفالِ فيها سريران؛
وفي المطبخِ مَوْقِدٌ صغيرٌ،
وبرّادٌ مُفكَّك.

في غُرفتِنا هي تُعانقُني
والرضيعُ ينامُ إلى جوارنا.
إنّنا عائلة، أنا وهي،
رضيعٌ وطفلانِ يذهبانِ إلى المدرسة.

لقد تَخلّيْتُ...
لم أستطعْ أنْ أجِدَ وظيفةً جيّدة.
إنّها وُعودٌ تُؤْذينا.

أراكِ جميلةً حينَ تستقبلينني،
ولاحقًا، عِندَ الفجرِ، حينَ تنامين
وأنتِ تعانقينني ورأسُكِ على صدري
أراكِ فأُعاني، يُؤلِمُني أنْ أمنَحَكِ الجُوعَ مع الحُبّ.

٢. المِرآةُ المناسِبة

أعلمُ أنّي لا أكتبُ لكي أُوقِفَ الزمن
أو لكي أَشْغَلَ حيِّزًا مِنَ الكون.

أكتبُ لكي أَفهَمَ وأَسْتَوعِب.



بمناسَبةِ الحديثِ عن عِلْمِ الأديان
إنَّ الربَّ خلقَ الناسَ ليتعارفوا.

ومِنْ دُونِ المِرآةِ المناسِبة
سَوْفَ تُفنينا العُزْلة.

٣. المَرأةُ والقصيدة

المرأةُ كالقصيدة، تُلزِمُكَ بكلِّ شيْء.

أنتَ مَنْ يختار، قلبُكَ المُرتَجِفُ يختار.
وفي النهاية، تهجُرُكَ المَرأةُ أو القصيدة.

إحداهُما قد تَحرِمُكَ مِنْ كُلِّ شيءٍ
والأُخرى قد تَمنحُكَ كُلَّ شيْء.

٤. أشباح

إنَّ الصّمْتَ خُطبةٌ طويلةٌ
مِنَ الصُّوَرِ والارْتِيابات.
إنَّهُ الجوابُ الذي لا ترْغَبينَهُ،
الكلِمَةُ المُرَّةُ
والازْدِراء،
إنَّهُ النَّغْمَةُ المُوافِقة.
لقدِ استطَعْتُ كَسْرَ الوهْمِ
الذي شَكَّلَ كَيْنونَتنا،
ذلكَ الشّبَحُ المُسَمَّى:
نَحْنُ.

٥. قمرٌ أسْوَد

يا قمرًا قد أَمْسَى الآنَ ليلًا
إنَّكَ بتواضعٍ سماويٍّ
تُظْهِرُ مِنَ النُّجومِ بَريقَها القديم.

إنِّي أسْتَشِفُّ حُضورَكَ
أيُّها القمرُ، يا أيُّها الأَسْوَد.
خُذْ لَكَ مِنِّي ظِلِّي أيْضًا.

٦. شهورُ يناير

سيكونُ البدرُ كاملًا
دومًا خلالَ شهورِ يناير،
سترقصينَ عاريةً على راحةِ يدي؛
وستُحَلِّي فصولُ الشّتاءِ قهوتَنا.

سنستحْضِرُ كلَّ بدايةٍ
كَمَنْ عاشَ ألفَ سَنة،
معكِ، إنّها الجنّةُ المُسترجَعة.

٧. الغد

أتيْتُ لأكْتُبَ تَحْتَ سماءِ «تيثايّوكا» هاتِه.
تُهَمْهِمُ الأشجارُ كُلَّما لامَسَت الرِّيحُ أوْراقَها.

وها أنا ذا هنا.
لقد نَجَوْتُ.
اليومَ وبَعْدَ كثيرٍ منَ الحُبّ، قَدْ ودّعْتُكِ.
تقولُ لي الرّياحُ أشياءً
أظُنُّها جيِّدة،
وأظنُّ أنّ هناكَ غَدًا مِنْ أجْلِي.

المحفظة

حسن آل عامر قاص سعودي

عندما تراصت أجسادنا للصلاة، كانت الأيـدي تتزاحم على «الجيوب» الجانبية، تتحسسها؛ للتأكد من وجود حلقة المفاتيح ومحفظة البطاقات الرسمية والنقود. على غير العادة.. قرأ الإمام سورة قصيرة في الركعة الأولى من صلاة العشاء، وهذه تحصل عادة عندما يكون مدعوًّا لحفل زفاف أو مناسبة عشاء. وفي اللحظة التي ارتفعت فيها رؤوسنا في تناغم مثير، كانت محفظة «موسى الغامري» تطعن جنبي الأيسر كجنبية.

هذا التضخم المثير للمحفظة، تحول إلى وسواس خناس، بدأ يسري في عروقي، محاولًا إقناعي أنه منطقيًّا أن تتضخم المحفظة وزوجة الغامري التي لا نعرف عنها إلا اسمها «نالة» وجسدها الذي يشبه بقرتها الضخمة، تتربع داخل جيبه.

فحتى إن كانت مجرد «اسم» يتصدر قائمة العائلة في بطاقة الأحوال المدنية، إلا أن مجرد تذكري لصراخها عندما تخترق كرتنا البالية إحدى نوافذ غرفتها المطلة على ملعبنا الترابي الصغير، ثم إطلالتها وقد ملأت النافذة.. يجعلني أوقن أنها السبب في تضخم محفظة زوجها وبالتالي طعني في منطقة الكُلى.

. هذه الصرخة يا سادة.. لا تخرج من الحبال الصوتية، بل من الأحشاء المكتنزة شحمًا.

وإذا أضفنا إليها ابنها الأكبر «مريع» الذي يجلس محتبيًا بعدها مباشرة في كرت العائلة، سيكون تضخم المحفظة أكثر منطقية.

«مريع» هذا حكاية أخرى، فساقاه طويلتان، تشبهان إلى حد كبير جذع شجرة سدر أحرقتها السنون، وكانتا المفضلتين لدى بنائي الحجر في قريتنا؛ لأنهما تغوصان بشكل عميق في «الخُلب» وهو الطين المشبع بالماء، وبالتالي تكون خلطة «الخُلب» جاهزة بشكل أسرع وبالجودة المطلوبة للبناء بالحجارة.

أما «سميرة» التي تحتل المركز الثالث في كرت العائلة، فما زلت أتذكر تلك الضجة التي أحدثها اسمها الغريب وقتها، ومع أن أمها «نالة» رفضت وبشدة إطلاق هذا الاسم عليها بحكم أنها تعرف سبب إصرار والدها على تسمية أولى بناته بهذا الاسم الرنان، إلا أن «الغامري» لم يهتم لأي انتقاد أو همس دار في بيوت جيرانه وبعض أقاربه، فـ«سميرة توفيق» لم تفارقه حتى وهو يرعى غنمه العشر في الوادي الذي يخترق مزارعه، ولم تمنعه ضخامة مسجل أشرطة الكاسيت من التنقل به في كل مكان وهو يصدح «لا باكل ولا بشرب».

* * *

«سميرة ».. «سميرة».. هو الاسم الذي تسبب لي في شج طولي في الرأس عندما هطلت عليّ عدة أحجار وأنا أحاول اختلاس النظر لها من فتحة في جدار حوش بيتها.

الحقيقة لم يكن الوقت كافيًا للنظر من أين أتت تلك الأحجار المدببة، فالدماء غطت كل منافذ البصر.

* * *

أحمد.. فاطمة... نمشة.. علي.. فهد.. خالد..

أجساد تتساقط أمامي من المحفظة الضخمة.. لن أحدثكم عنهم فلا تنتظروا مني شيئًا؛ لأن «نالة» كانت تساقطهم في «عِلية» بيتهم وظهر «الغامري» متقوس على محراثه، يستحث ثيرانه لعلها تسبق إطلالة «سهيل اميماني»، فتخضر روحه وترتفع حناجر أولاده وبناته بزوامل الحصاد.



لوحة للفنان العراقي **محمود صبري**

مثل وحدةٍ لامعة

إبراهيم الحسين شاعر سعودي



جناح أسود

لم أجد لي مكانًا في الهواء،
والأغصان، لا أدري لماذا أُوصدت في وجهي أبوابها،
جمعت دهشتي الحارة لئلا يضيع منها شيء، مثلما جمعت ريشَ جناحي الأسودَ، اخترت هدأة بعيدة جدًّا وقصيَّة، وتمدّدتُ كيفما اتفق...
مبعث الهمود لم يكن أفكاري العالية والمبالغ بها عن السماء، أفكاري غير المرئية التي تغطّيني الآن، إنما هو عدم توقّعي أن يكون الإسفلت بهذا التفهّم أو بهذا الكرم.

الفأس

تركتَ جذعَك للحائِه، أغصانَك لعيونِ أوراقِها،
تركتَ هواءَك يبتعدُ بأقدامِه عنك،
هكذا لم تأبه بالفأسِ الذي يمشي بجانبك مثلَ ظلٍّ،
يتربّصُ بك،
هكذا هوى وانغرسَ تمامًا في جبهتِك، وبين العينين،
مثلَ وحدةٍ لامعة.

الوحيد

أقعدُ وحيدًا مثل شجرة، أشواكي هي ذكرياتي التي لا تخزُّ إلّاي،
أقعدُ وحيدًا، أمدُّ حولي نظراتي؛
أكذّب هذا الرملَ
ولا أصدّقُهُ.

الرماد

ولكنني وحيد، فلا أصابع معي، ولا عيون..
كل الجدران جذبت أحجارها وهربت؛
لكنني أنبش هذا الرماد،
لكنني أهمزه،
أنفخ فيه وأكتب.

سيرة ذاتيّة

حسن بولهويشات شاعر مغربي

بلا تخطيطٍ واضح
وبلا أصيص أزهار
أو طلبات عائليّة فوق الطاولة
أتقدّم ماشيًا على رأسي
وبورقةٍ أخيرة في فمي
فحياتي أردتها مقلوبة،
عارية وبلا مصدّات الرياح
ومتستّرة أحيانًا
لكن بمقدار ما تخفيه الشجرة من الضوء
والأعمى من الظلام
حيث النهارات تكاد تقول شيئًا حقيقيًّا هنا
أقضيها متفيئًا ظلال البيداغوجيا
ومتسلّيًا بمتاعبي المقوّسة جنوب السبورة
أستعمل ركبتي طاولة
فأتناول فطوري تحت شجرةٍ أغصانها مفلوجة
وأواصل منتعشًا بصوتي يخرج من النافذة
وببول الصغار يغسل أظلاف الصبّار
أقودهم كلّ يومٍ في مسارب نحويّة وعرة
أرفعهم حينًا
وأجرّهم إلى قفار مترامية
لأنصبَ من أجلهم القدر على نارٍ هادئة
دون أن أشاركهم أكل الطبيخ
وربّما نصبتُ لهم كمينًا في نهاية الدرس
وتراجعتُ إلى الخلف كأيّ جلف
لأتلوّى على نفسي
فأنام تاركًا الزمن يلهو فوق جثتي
أنامُ مفردًا مثل مسدّس
لأستيقظ مثنّى وجمعًا
وأطلق الرصاص على اليوم الموالي
وأكتبُ قصائدَ متقطعة مثل حبل الودّ
كي أرى اسمي مطبوعًا على جريدة
ومستطيلًا بحجم ظهر حمار
فأتباهي بأمراضي
بحياتي التي حكيتها.

قصائد الجد

محمد اللوزي شاعر يمني

بيت الجد

قبل أن يبني البيت
قرأ على أركانه كلمات
ثم وضع الحجارة كبيرة
وبناه محصنًا
على سفح الجبل
وقبل أن يدخله
رسم بالحجر خطوطًا على عتبة الباب
ثم دخله آمنًا
يعدّ على أصابعه
الأبناء الذين سينجبهم
والسفوح التي سيتوزعون عليها

إرث الجد

غير خربشات على ورق أصفر
وعداوات مع الجبال
لم يترك الجد.
نسي ثاراته
ووصايا الحصون
وسار متنكرًا في الطرقات
كي ينال مُلكًا من ورق
الجد الذي أورثنا خزائن فارغة
إلا من الكلام المرصع
كان يبني من الحكمة قصورًا
ما تلبث أن تتلاشى كل صبح
ولم يكن لذلك يكترث
نال من المجد رشفة
ثم كسر الكأس
كي لا نرث من بعده ظمأ
الجد الذي لم يكتب وصيته
حين حضره الموت
واكتفى بنظرة خاطفة لابنه الأكبر

وصايا الجد

لم يكتب وصيته
حين حضره الموت
واكتفى بنظرة خاطفة
لابنه الأكبر
هكذا لقّن جدي ابنه الأسماء والطريق
وسلمه الألواح
ليسير أبي في هذه الأرض مُعتقًا
بدون أصدقاء
أبي الذي قذف تلك النظرة الخاطفة إلى قميصي
حين جاءه الموت
ولم أكن هناك



طيور وأطفال

محمود الرحبي كاتب عماني

فاطمة تخبز وحولها يتحلق إخوتها الثلاث بكيل وهلالة وغصن. تخلط نثارًا من الطحين بالماء والملح، فتتشكل عجينة تصبغ بها صفيحة معدن تحتها ثلاث أثافٍ مشتعلة بنار الخشب. تلتصق العجينة بصفيحة المعدن فتتشكل عليها طبقة خبز رقيقة. بكيل وغصن يركزان أعينهم على الصفيحة في تعجب وهي تحول ما التصق بها بسرعة إلى خبزة مكتملة ترفعها برشاقة، وتضعها على صحن سعفي تتكوم عليه طبقات الخبز الرقيق. وهلالة تكنس الأرض بمكنسة سعفية واطئة، ثم ترسل بصرها ناحية الباب، حيث دخل الأب وألقى نظرة صامته على الأجساد الأربعة. وجهه منقبض وهو يكمل طريقه، الذي انتهى بالجلوس على حافة السرير السعفي الكبير. رفع رجليه الحافيتين عن صفحة ساقية الماء فوق صخرة جافة، ثم رفع يده اليمنى أمام صدره فتعاقب الإخوة يقبلون ظهرها. نظرت فاطمة المنشغلة إلى أبيها دون أن تكلمه، ثم قربت منه قلّة اللبن وصحن الخبز، فانكبّ الجميع يغمسون ويأكلون. نهر الوالد غصنًا بصرخة مدوية، فانسحب هاربًا. قالت فاطمة:

دعه يكمل فطوره يا أبي.

أجاب الأب:

-يجب أن يتأدب، إنه يسرق الخبز ويخفيه في جيبه، يظن أنني لا أراه.

ترفع هلالة صحن الفطور وتتجه ناحية النبع، فيما تركض بكيل باحثة عن أخيها.

أخرج غصن قضمة الخبز من جيبه، فتّتها ونثرها أمام قدميه. اقترب زوجان من العصافير كانا يرسلان لحنهما من بين الأغصان. تنططا بحذر، وحين اطمأنّا أرسلا نداءهما في الأرجاء؛ ليتهاطل فريق من العصافير حول الفتات. تظهر بكيل فجأة، فيهرب السرب محلقًا في فوضى. تركض هاربة وغصن يلاحقها. يدفعها فوق الزرع ويحشر رأسها بين ركبتيه. تنزلق من قبضته في انتصار وتُواصل هروبها.

كانت هلالة تراقبهما من بعيد وهي تفرك الصحون بلحاء نخل معجون بالطين. عيناها تتنقلان بين الصحون والطفلين. ترتسم ابتسامة على صفحة وجهها وهي ترفع عنقها لتراقبهما من خلال فتحات الزرع الطويلة. بكيل تصبغ وجه أخيها بالطين وهو صامت. يصبغ وجهها بدوره. يختفي الطفلان في السرير الأخضر، ثم يقتربان خفية من مجلس هلالة. كان عنقها مشرئبًّا باستغراب وهي تبحث عنهما. يظهر الوجهان المصبوغان من وراء أختهما، ثم يصرخان، بصوت واحد:

-أووووووووووووووووووه!

ترمي هلالة بالصحن من يدها ثم تلاحقهما. تغرف بيدها من النبع وتملأ فمها ثم ترشهما، قبل أن تطلق ضحكًا ممزوجًا بالصراخ. تتوقف فجأة وتعود إلى حيث تركت صحونها.

أرجوحة مثبتة بين شجرتي مانغو وباباي؛ تتسلقها بكيل ويبدأ غصن في دفعها من ظهرها. تحلق العينان ماسحة رؤوس الأشجار الصغيرة. يرتفع الجسد ويهوي. ثم تدفع بكيل ظهر غصن، الذي يرفع رجليه ويحني ظهره في نصف نومة وهو يهوي ويرتفع. تتركه بكيل يتأرجح وحيدًا إثر نداءٍ جاءها، فجأة، من فاطمة.

وجدت فاطمة وقد قربت إليها آلة نولها الخشبية وشرعت تغزل خيوط الصوف جالسة. بدأت بكيل في مساعدتها وهي تنتظر دورها في الحياكة بشغف. ثم تضع فاطمة آلة النول بين حضن بكيل، فتحرك أصابعها

الصغيرة بحذر بين الخيوط. تندسّ الأصابع بين الخيوط الملونة. فاطمة تتدخل لتفكّ اشتباك الخيوط.

يترك غصن الأرجوحة تتحرك وحيدة وراءه ويتقدم صوب كوخ المرأة العجوز القريب من بيتهم. كانت تجلس مقرفصة وكأنها في انتظاره. يتأمل وجهها وهو يقترب. وجه دافئ تنام على تقاصيفه الظلال. تعوم فيه نظرات الطفل كما يعوم ظل شجرة في بركة. تنعكس هيئة الصغير في عيني المرأة وهو يتقدم. تحضنه ما إن يقترب من جسدها، ثم تضعه في حجرها. يخفق قلباهما في مزيج صامت. يشير الطفل، مستأذنًا، جهة بيت الحمام. تشير العجوز بدورها وهي تهز رأسها موافقة، ثم تنهض منشغلة بعملها. خطواتها المرسومة تتحرك في صمت. تخمّ، منحنيةً، الفُتات المتناثر حول كوخها بمكنسة سعفية، ثم تجز الزرع في حزم وتدفع بها إلى شياهها. ومن كيس معلق، تخرج شرائح الخبز اليابس وتنثرها في الأرض لتخرس بها قوقأة الدجاجات الجائعة، ثم تحمل وعاء صفيحيًّا طويلًا وتتجه به ناحية النبع.

في تلك الأثناء كان غصن يكمل تأمله في ردهات بيت الحمام، الذي كان بأربع طبقات تلتصق بجدار طيني فيه جروف كثيرة ومسقوفة بشريحة سعفية رطبة معمّدة بجذوع نخل صغيرة. تأمل عشها وبيضها وصيصانها المغمضة. الأمهات تحضن الصغار دون تمييز وهي تتحرك باطمئنان وترسل أصواتها الصباحية من حلوق طرية كصفارات لأطفال. هيئة الحمام تتشكل في كل مرة بوجه جديد، منها ما ينفخ ريش حلقه ويرسل أصواتًا خشنة، ومنها ما يدور حول نفسه نصف دورة أو دورة كاملة، وكأنما ليعرض رداءه الريشي أمام عيني الطفل. ومنها ذلك الذي لديه عُرْف يمنحه شموخ ملك بين رعيته. ثم ظهرت العجوز وفوق رأسها تنتصب الآنية الصفيحية دون حتى أن تقبض عليها. يداها تتحركان بحُرِّية، يسبقها ظلها الهزيل كدليل. ترمق الطفل بنظرة مسالمة، وهي تصبّ الماء في أوعية الشرب الطينية المعلقة في أغصان الأشجار. شرعت تتوضأ لصلاة الضحى بما بقي من ماء، ثم دخلت كوخها. رأى الطفل ظلها منعكسًا في الأرض وهي تصلي. نقل عينيه بين الظل المتحرك وبيت الحمام، ثم انسحب راجعًا إلى بيته.





ندى حطيط
كاتبة لبنانية تقيم في لندن

ونستون تشرشل «أفضلُ بريطانيّ» في التاريخ أم مُجرم حربٍ؟

ترك رئيس الوزراء البريطانيّ الرّاحل ونستون تشرشل السّلطة منذ أكثر من سبعين عامًا، وغادر عالمنا عام ١٩٦٥م، لكن «تشرشل- الأسطورة» لا يزال حاضرًا بشدة في قلبِ الجدلِ المعاصرِ حول مكانة بريطانيا اليوم، وجزءًا لا يتجزأ من وعي الطبقة السياسيّة فيها، وسببٌ آخر من أسباب أزمة العلاقة مع أوربا (أو ما يعرف بـ«بريكست») التي أعادت تقسيم شعب الإمبراطوريّة المتقاعدة إلى أمتين متناحرتين. ربّما قد حان الوقت، لمراجعة تاريخيّة واقعيّة تضع الرّجل في إطاره الزمني، وتعفي الأجيال الجديدة من ثمن تعلّق سياسييهم بأوهام التفوّق والاستثنائية التي تدفع باتجاه العداء مع البرّ الأوربيّ.

مذ أعلنت نتائج الاستفتاء الشعبيّ في بريطانيا ليلة ٢٣ يونيو ٢٠١٦م بشأن العلاقة بالاتحاد الأوربيّ (بريكست)، وثمّة استعادة غير مسبوقة لشخصيّة رئيس الوزراء البريطاني الراحل ونستون تشرشل (١٨٧٤ - ١٩٦٥م) إلى قلب الجدل السياسيّ والثقافيّ المعاصر: كتبًا، وأفلامًا سينمائيّة ضخمة، ومقالات في الصحف والمجلات، ونقاشات حادّة داخل البرلمان وعلى مواقع التواصل الاجتماعي، ولا سيّما بعد أن تحدث أحد زعماء المعارضة عنه بوصفه شخصيّة شريرة أمرت عام (١٩١٠م إبّان توليه منصب وزارة الدّاخليّة) بإرسال قوات الشرطة البريطانيّة إلى (تونيباندي) -جنوب شرق ويلز- لقمع إضرابات العمّال بالقوّة فتصرفوا حينها كما لو كانوا جيش احتلال، ولم تغفر له تلك المنطقة قطّ.

السياسي البريطانيّ المحنّك كان قاد الدّولة البريطانيّة خلال مرحلة الحرب العالميّة الثانيّة (١٩٣٩- ١٩٤٥م)، وارتبط اسمه وفق البروباغاندا الرّسميّة بانتصار الحلفاء على دول المحور، وحماية استقلال بريطانيا في وجه الأطماع الألمانيّة، بل تخليص العالم الحرّ من وحش النازيّة. بل حتى عندما كانت لندن تتعرض لقصف ألمانيّ مكثّف، فإن تشرشل كان قادرًا أن يجيّش وطنيّة المواطنين البريطانيين وأن يلهمهم للصمود والعناد. بريطانيا وقتها كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة كإمبراطوريّة إمبرياليّة، وكانت تفتقد بشدّة إلى ضوء يقودها في زمن التراجع، ولذا فإن الجميع تعلّق بتشرشل قائد آخر معاركها الكبرى رغم ما ألمّ بهم من نكبات خلال سنوات الحرب الأولى، وعدّوها أعظم انتصاراتهم التاريخيّة على الإطلاق، وتحوّل بفضل الإعلام المؤدلج والتعليم الموجّه إلى ما يشبه صنمًا مقدسًا لا يكاد يجرؤ أحد على المساس به. وقد انعكس هذا التّكوين الأسطوريّ الطابع في نتيجة استفتاء أجرته هيئة الإذاعة البريطانيّة مؤخرًا، إذ صوّتت أغلبيّة ساحقة من البريطانيين على أن تشرشل كان «أفضل بريطانيّ على الإطلاق» منذ تكوّن الهويّة البريطانيّة قبل عدة مئات من السنوات. وتقاطر ملايين منهم لمشاهدة أفلام سينمائيّة دعائيّة الطابع تروّج للصورة المختلقة ذاتها عن بطولات السياسيّ الرّاحل كما

في (تشرشل - ٢٠١٧م للمخرج جوناثان تيبليتسكي) و(أحلك الساعات - ٢٠١٧م للمخرج جو رايت) و(دنكرك - ٢٠١٧م للمخرج كريستوفر نولان) وغيرها.

لكنّ هذي الصورة بدأت مؤخرًا تتعرّض لنقد شديد من مؤرخين مهمين محليًّا وعالميًّا، وبدأت معها تفاصيل قائمة طويلة من الجرائم بحق الإنسانيّة المنسوبة لتشرشل التي تفوق في دمويتها أكثر بكثير قراره بشأن عمّال (تونيباندي) والتي رغم قسوتها، فإنها انتهت بمقتل ويلزي واحد فقط. فاليساريّون يسجّلون أنّه عندما كان وزيرًا للماليّة دفع باتجاه إنزال الجيش البريطاني إلى الشوارع لإنهاء إضراب عام ١٩٢٦م بالقوّة، كما كان وراء قرار تحويل هيئة الإذاعة البريطانيّة إلى ذراع دعاية للحكومة البريطانيّة رغم أنها ممولة من جيوب المواطنين بغرض تقديم إعلام غير منحاز.

المؤرخون العسكريون يرون أنه تسبب لعناده وعدم استماعه للعسكريين في مأساة غاليبولي عام ١٩١٥م التي كانت بمنزلة صفعة للقوات البريطانيّة عندما حاولت القيام بإنزال عسكري في تركيا في أثناء معارك الحرب الأولى لكنها خسرت أكثر من ٥٠٠٠٠ قتيل بلا طائل. وهو بدا كمن لم يتعلّم شيئًا من تلك الخسارة الفادحة فتسبب في فوضى الإنزال بالنرويج خلال الحرب الثانية.

عنصرية ألهمت النازيين

أما الإيرلنديّون فيذكرونه لدوره في تأسيس ميليشيات فاشيّة داخل بلادهم، مارست أبشع أعمال العنف والقتل والعقاب الجماعيّ والتخريب والاغتصاب بحق مواطنيهم طوال المدة من ١٩٢٠م إلى ١٩٢٢م لدرجة أن الجنرال فرانك كروزيير -وكان أحد أكبر ضبّاط الجيش البريطانيّ- تقدّم باستقالته من الجيش وقتها احتجاجًا على إطلاق لندن ليد تلك الميليشيات تعيث خرابًا وفسادًا من دون رقيب. كما يذكره خبراء علم الاجتماع البريطانيون بكراهيته الشديدة للنساء وللمثليين كما لموقفه و«حلم حياته» في تحسين النسل البريطاني عبر اقتراحه عام ١٩١٠م -وكان حينها وزيرًا للداخليّة- فكرة تعقيم مئة ألف من المواطنين المعتوهين، والمجانين والمنحرفين أخلاقيًّا لمنعهم من الإنجاب، ومن ثمّ حبسهم داخل معسكرات عمل -على نسق فكرة الغولاغ الروسيّ- سعيًا لـ«وقف انحدار العرق البريطاني» على حد تعبيره، وهي فكرة عنصريّة لا شك كانت مصدر إلهام للنازيين الألمان في وقت لاحق. والمعروف أن تشرشل كان من كبار المعجبين بقوانين أقرّت في ولاية إنديانا بالولايات المتحدة عام ١٩٠٧م، فرضت التعقيم الإجباري لكل من تصنفه الولاية مختلًّا عقليًّا وتمنعهم من الزّواج، وطبّق بالفعل على أكثر من ٦٥ ألف شخص قبل أن يُعدَّل. وقد أصيب تشرشل عام ١٩١٣م بكآبة شديدة عندما رُفضت فكرتُه تلك لدى عرضها على البرلمان، واستعيض عنها بحجز أمثال هؤلاء في مصحات عقليّة فحسب.

بعض المؤرخين أيضًا شكُّوا في دوافعه للتسرع في إعلان الحرب على ألمانيا الهتلريّة عام ١٩٣٩م، رغم أن قطاعات واسعة من النخبة البريطانيّة كانت متعاطفة مع السياسات العرقيّة النازيّة والفاشيّة بمن فيهم تشرشل نفسه الذي كال قناطير من مديح لبينيتو موسوليني وأدولف هتلر، ورحّب بحرارة بصعودهما إلى السلطة في إيطاليا وألمانيا كأفضل سلاح لمحاربة انتشار الشيوعيّة السوفييتيّة، لكنّه انقلب عليهما فقط بعد انكشاف طموحاتهما التوسعيّة التي تتعدى بكثير حدود بلادهما، وأنهما بذلك قد يزيحان بريطانيا عن مكانتها كقوّة مهيمنة في أوربا والعالم. وللحقيقة فإن هناك بالفعل سجلًّا لخطاب ألقاه تشرشل أمام منسوبي الحزب الفاشيّ بروما عام ١٩٢٧م، قال فيه: «لو كنت إيطاليًّا، لانضممت إلى صفوفكم من البداية إلى النهاية في مسيرتكم المظفّرة للقضاء على أحلام الشيوعيّة»، كما توجد عدّة مقالات دبجها في أوقات مختلفة يمتدح فيها ألمانيا التي «أنجبت مثل هذا الرّجل -مشيرًا إلى هتلر- ليقود تلك المعركة الطويلة المنهكة للفوز بقلب ألمانيا».

وتسجل مصادر متقاطعة عنه أنّه كان فيكتوريّ النّزعة رجعيًّا في نظرته إلى اليهود، وطالما عدّهم إما مجرد رأسماليين يتغذون على دماء البشر كما تفعل الطفيليّات أو هم شيوعيون بلاشفة أوغاد، وقد عاب دائمًا على اليسار أن قادته باستثناء لينين كانوا يهودًا من كارل ماركس إلى ليون تروتسكي، ومن روزا لوكسمبورغ إلى إيما غولدمان. وهو تبنى دعم الحركة الصهيونيّة بعدما قرأ هجوم تروتسكي العنيف عليها ووجد أنها خير سمّ للقضاء على الشيوعيّة، وأداة عبقريّة لجمع يهود العالم تحت راية الإمبراطوريّة، لكن بعيدًا هناك في فلسطين المحتلّة.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة





أحمد ماطر: ماذا غير البهجة تندفع داخل حصون الأعمال الفنية

وهي تستجيب لذلك الشغف المحاط بالتربص والتحيّن والانتظار

أحمد ماطر فنان مفاهيمي استطاع أن يبلور تجربة فنية خاصة، من محيطه وأسئلته الآتية من جوهر مكونه الثقافي، وهو ابن قرية جنوبية من السعودية نشأ فيها قبل الالتحاق بكلية الطب في جامعة الملك خالد في منطقة عسير. اشتغل على تخوم ذاكرة ذلك الطفل القادم بدهشته الأولى، ثم الفتى والشاب المملوء بمعارف جديدة ليتماس مع حدود استفهامات الآخر في الطرف البعيد من العالم، ذلك الآخر الذي يبحث في حاجته للتعرف إلى تلك الثقافة العربية والإسلامية القادمة من أرض الجزيرة العربية تحديدًا. شارك ماطر في لجان مختلفة كقيّم فني وعارض أوّل، كما أسهم في بناء مشاريع ومؤسسات كان من شأنها النهوض بالحركة الفنية ودعم الفنانين على مختلف المستويات، ونقل تجاربهم في الفنون المعاصرة، والتعريف بالمشهد العربي الحديث داخل الأوساط الغربية. ولماطر من المؤلفات «عسير من السماء»، و«مجسمات القرن العشرين وتاريخ الفضاء العام»، و«صحراء فاران التغيرات الحضرية في العمارة الإسلامية. وعُين كأول رئيس تنفيذي لمعهد مسك للفنون ٢٠١٧م الذي أُنشِئَ تحت مظلّة مؤسسة وليّ العهد الأمير محمد بن سلمان «مسك الخيرية».

«الفيصل» التقته وحاورته حول تجربته وموضوعات أخرى.

• بـدأتَ تجربتَكَ الإبداعية مع الرسم والتصوير من قرية المفتاحة التي كانت ملهمتك بتجارب مفيدة ممن يعمل في مراسمها ومن الزوار، ثم انطلقت إلى العالمية. قرية المفتاحة التي كانت منارة للفنانين عام ٢٠٠٥م، وكانت نَشِطة فنيًّا وثقافيًّا لم تعاود أنشطتها السابقة. من وجهة نظرك ما الذي تحتاج إليه هذه القرية لتعاود طاقاتها الفنية؟

■ أيّ مؤسسة لها علاقة بالفن وفي مجتمعنا لا بدّ أن تقودها إرادة وأن تكون ذات أولوية عند المهتمين، وهذا ما نحققه اليوم في «معهد مسك للفنون». بالحديث عن قرية المفتاح ودورها التنويري فنيًّا وثقافيًّا في عام ٢٠٠٥، فنحن نتحدث عن مرحلة يُراد لها اليوم أن تعود وأن تمتد. لا يعني هذا أنّها توقفت أو انطفأت شعلتها بتوقف مرتاديها أو أنشطتها، ولكن طال هذه القرية الفنية الكثير من العمل البيروقراطي في وقت ما؛ وهو ما جعلها في عقبة وصعوبة محاكاة تجارب المراكز الثقافية الأخرى. ما أعلمه جيدًا أنها ستكون منارة مهمة في الوقت القريب وستكون مركزًا فاعلًا لا على المستوى المحلي وحسب، بل على المستوى الإقليمي والدولي.

• كانت والدتك رسامة للبيوت التقليدية العسيرية. هل سبق أن رافقتها وهي ترسم على جدران البيوت؟ وما الحوارات التي كانت تدور بينكما آنذاك؟ وحول ماذا يا ترى؟

■ لا بد لكل مبدع قصة مع امرأة كانت ظلال طفولته. هذا ما يحدث معنا كجنوبيين في البيت والحقل والوادي والجبل. أولى أبجديات الحياة نتعلمها من تلك المرأة الخالدة في ذاكرتنا. وأول خطوة في تلك التضاريس المتعددة المظاهر كانت بصناعة تلك المرأة، وفي تجربتي كانت الأم. فانطلاقًا من دور المرأة الفاعل في الحياة اليومية، ولكون الأم مدبرة البيت وقائدة مقومات الحياة داخله ومشاركة منذ البداية في بنائه ثم تزيينه. لم تكن تلك الألوان الحاضرة حتى اليوم وليدة مصادفة أو ابتكار شخصي بل كانت إرثًا تاريخيًّا طويلًا من العمل في تزيين البيوت وهي ثقافة وليدة النسيج الاجتماعي. كانت أمي متشربة تلك الجماليات ممن سبقوها من أجداد وأهل، فكانت الانتقال طبيعيًّا، ومن البديهي أن أستقي أول مزاوجات بين الألوان من يدي أمي. وهذا الحوار الصامت هو الأهم بينما التعليمات تأتي بشكل مباشر من الشغف اليومي بهذا الفن.

• بمرافقة صور الأشعة السينية المعتمة التي تحمل إليك كطبيب كثيرًا من المفاجآت المرضية، ربما استطعت أن تفلت من تلك الحالة المرضية المأساوية

لتخلق لوحاتٍ فنيةً تشفي الناظر إليها. بإضافة كثير من النصوص الإبداعية العميقة، ترى إلى أيّ حدٍّ يمكن أن يُصلِح الفنان خَلَلَ الواقع بين حالتين متناقضتين من المرض والشفاء في علاقة مغايرة بين الروح والجسد؟

■ الفنان يُنجز. كل شيء يقوم على قدرات الجمالية والمعرفية. لم يكن الطب عائقًا عن اهتماماتي، وكان هو الآخر علمًا يحقق لي ركيزة لشفائي من تبلور الأفكار لتخرج. تلك الأفكار التي استندت إلى إحدى المعارف في مجال الطب وهي الأشعة السينية. الضوء كان حافزًا لأن تولد من تلك العتمة الشفيفة ما ينقل الخوف إلى البياض. بل ما يجعل من حدود المرض تخومَ فنٍّ يُمكن أن تساعد الإنسان العليل على اكتشاف ما لم يتصوره، وهو أنّ الفن عميق في الحياة وفي سواها. هذا ما حاولت أن أقوله من تلك التجربة وتلك الأيام البواكير.

كل لوحة تجسد حالة وهن

• في مجموعتك «إضـاءات»، استخدمت الأشعة السينية مع إضافة الخط العربي الذي دعم الفكرة بشكل عميق جـدًّا. فما الـذي ساعدك على تكوين تصوراتك الفنية المتخيلة عن تلك الأعمال؟

■ الإنسان بكل ضعفه وفي أحلك حالات الجسد ماذا يمكن أن يقوله. كل لوحة كانت تجسد حالة الوهن عبر الأشعة السينية واعتمد أول إدراك يتبادر للمشاهد. أول ما يمكن أن يراه هو النهاية التي لا تترك أثرًا كبيرًا لكونها تقدم في قالب جديد. واستخدام الأشعة السينية مع مزاوجة بنصوص مقدسة تجعل الأمر أكثر قربًا وقابلية. إنّ التماس مع الجسد المريض بشكل يومي يكسب قدرة مذهلة على تجاوز الحصار والاستسلام لآثار الهزيمة أمام الضعف والخوف. كان ذلك من دوافع إنجازي لتلك المجموعة وبناء تصورات أخرى نشطت وخرجت بتلك الوسائل في محيط المشافي والمراكز الاستشفائية.

> **في عالم الثقافة والفنون لا يمكن التحرك من دون شركاء ينهضون بالقيمة التي تتقاسمها معهم، وهذا ما يحدث لأيّ مؤسسة أو مشروع فردي متى وجد الجدية في التحرك والوصول**

• تملك مكتبة كبيرة، نعرف من خلالها حُبَّك القراءة.. حدِّثنا كيف تأثرت بقراءاتك في أعمالك الفنية من معرض إلى آخر، وما أهمية القراءة للفنان؟

■ تشكل المكتبة الرافد الأول من ناحية المعرفة والاطلاع وقراءة الآخر سواء كان في كتاب أدبي أو فني أو حتى مراجع متخصصة. لقد صنعت المكتبة من الإشراقات ما يكاد يتساوى مع صنيع المعارض الفنية إقليميًّا ودوليًّا، فما تحمله الكتب من دهشة منقولة لا تقل في إضافاتها ما يمكن استقاؤه أو تلقيه ندوة أو حوار مباشر حول الفن وآفاقه. لا شك أن المكتبة هي المخزون الأقرب لي ولا يُمكن أن أتصور ابتعادي عنها وبخاصة أثناء بحثي وتحوير الأفكار وتقليب أشكالها وإخراجها، فالمعرفة وإن كانت ضابطًا غير صادق في كثير من أوجه الفن، حيث لا يمكن أن تحكم أي عمل فني بنظريات معرفية بحتة، لكن تلك المعرفة تجعلك على دراية بالتجارب السابقة وتدفع موهبتك الداخلية لتجتاز الرؤى المطروقة من قبل. لذلك لا يمكن لأي فنان أن يتقدّم أو يسعى في تجربة فريدة ومختلفة من دون أن يكون ملمًّا بمستوى مناسب من المعرفة وعلى قدر من الاطلاع والوعي الحصيف بالقراءة والبحث الجادّ.

• يلاحظ جرأتك الفنية والبصرية بل اللغوية في تسمية بعض أعمالك مثل بقرة صفراء ومثل طلسم. ألا تخشى نقد التطرف والرقيب؟ ألا يعوق ذلك الأمر تفكيرك في أثناء تجهيز عملك ذاك؟ أم إن تعاملك مع الكلمات يختلف عن تعاملك مع أدواتك الفنية؟

■ لم يكن الرقيب يومًا في محمل الصورة أو في حسابات العمل الجمالي؛ لأنّه في حقيقة الأمر من خارج هذا العالم المفتوح على الأفق والمنخرط في سحاباته العالية جـدًّا. بالمختصر لا وجـود للرقيب سوى نداء المسؤولية الذي يحرك الفنان والمثقف، ولا يُمكن لأيّ فن طليق وحرّ أن يخضع لرقابة خارجة عن اشتراطاته التي تحقق للإنسان إرادته وتفك القيد عن تعبيره.

• عبرت لوحاتك المعارض العالمية بأفكارها وأساليبها المختلفة، المرتبطة بالهوية الإسلاميّة والثقافة العربية.. كيف تقرأ لنا هذه التجربة؟!

■ هذا العبور إلى المعارض العالمية مديح يأتي في سؤالكم ولا يأتي على لساني. ما أستطيع تأكيده هو أنّ كلّ



لوحة «طريق الحرير»

عمل يُقدّم حكايته بسهولة وبطريقة مباشرة هو القادر على مخاطبة الجميع مهما كانت المسافة الجغرافية تفصل بينه وبين المشاهد في الجغرافيا الأخرى. طالما كان الهاجس هو الاختلاف والتنوع وعدم مغادرة الهوية بمكتسبات خارجية بمحاكاة الآخر وإنجاز أعمال هجينة، فذلك ما يجعل للتجربة تميزًا واستقلالًا ومغايرة تتجاوز بها مستوى المحيط. وهناك أسماء كثيرة في تاريخ الفنون السعودية استطاعت أن تتجاوز الحدود، وأن تكون علامة فارقة في المشهد الإقليمي. وعندما انطلقت في تجربتي كان الهدف أن يكون العمل معبرًا عن الرؤية التي لم أترك لها حاجزًا أو سقفًا، وعوني في ذلك المكون الثقافي للمكان ولقراءاتي الخاصة ومشاهداتي المستمرة للمحيط وخارجه. هذه الصبغة التي تصطحبني في الإنجاز هي الفاعلة في تقديري الشخصي، وهي التي أعطت هذا الحضور المساحة الكبرى، وتحقق لي القليل للوصول.

حكاية جديدة

• قدّمَ معرضك «رحلات مكة» الذي أقيم بـ«متحف بروكلين» في مدينة نيويورك نظرةً متمايزة للتغيرات المتعاقبة في مدينة مكة المكرمة سجّلت معالم الزمان والمكان. وكانت شاهد عيان على أعمال الهدم والبناء الحديث في مكة المكرمة. من خلال تشغيل فيديو «الشبح»، وفي فِلم «الأوراق تتساقط في كل الفصول» (٢٠١١م)، كما تضمن معرضك صورًا شاملة للمدينة، وأهلها وسكانها، مظهرة تنوع الأعراق والجنسيات والثقافات. وستة مقاطع فيديو تركز على الحركة الثقافيّة السائدة في مكة المكرمة اليوم، وعملًا نحتيًّا «مغناطيسية» (٢٠٠٩م)، وآخر تركيبيًّا «نوافذ مكة المكرّمة» (٢٠١٣- مستمر)، وهو ما يوحي بأنها تجسيد واقعي للحالة الثقافية للمجتمع السعودي المعاصر وتحولاته الطبيعية. معرضك الذي استمر أربعة أشهر، وهو المعرض الأول لفنان عربي في بروكلين. فما الذي خرجت به من نتائج من ذلك المعرض؟ ولماذا اخترت بروكلين ولم تختر مدينة إسلامية أخرى لهذا المعرض ذي النكهة الإسلامية؟

■ إنّ هذا العمل أخذ رحلته الكافية عبر العديد من التغيرات التي نالت من ذلك المكان المقدس. كنت مع الكاميرا في ركض يومي وحافل بصور لا يمكن أن تخذل الحقيقة التي كنت أراها وأسجلها عبر أيام وشهور تلك السنوات الخمس في ذلك المكان المقدس والعريق في

تاريخ البشرية. وهذا ما انعكس على التجربة بروحانية خاصة لكنها على شكل آخر من التعاطي الفني لهذا المكان تحديدًا؛ وهو ما يعني وجود حكاية جديدة ومختلفة عمّا ينتظره جمهور دولة إسلامية. لذلك كانت الفعالية تقام في مركز حاضري وهامّ على مستوى العالم وهو «متحف بروكلين» الذي وجد مسؤولوه في العمل ما يحفز المشاهد الآخر على هذه الوجهة في قلوب المسلمين على الأرض، وما القصص القادمة من هناك وكيف جرى قولبتها إلى أسئلة أو إجابات تظهر في الأعمال المشاركة. وكان الهاجس أن تتقلص تلك المسافة الشاسعة بين المكان كقبلة أزلية وبين أدوات العصر التي تقتحمه بمقترحات العمران الحديثة والتطور المتسارع. ومن جانب كنت أستفسرُ عن واقع الإنسان في هذا المكان، سواء المقيم أو العامل في البنايات الشاهقة والآلات الضخمة والمنخرط في مكينة يومية من العمل والحديد والخرسانة. إنها محاولة صغيرة منّي لأرى بعيون التصوير تلك الحياة وأستنتج الأسباب الوجيهة لهذا التغير العصري، وأيضًا أنقُلُ ما يستحدث في المكان إلى حدود أخرى وقراءة مغايرة؛ لذلك فإنّ هذا ما يدفع بالمعرض ليكون في متحف «بروكلين» كوجهة جديدة ومهمة للتجربة.

• لديك أعمالك المعروضة ضمن مجموعة المقتنيات الدائمة لمتحف غوغنهايم أبوظبي، تحت عنوان: «المدينة من صحراء فاران»، التي تبرز التطور الحضري لمدينة مكة المكرمة. واسم هذه السلسلة مستوحى من الاسم القديم لمدينة مكة، أو الأحراش والجبال المحيطة بها، التي توثق التطوير السريع الذي شهدته مكة المكرمة. وقدمت من خلال المعرض كتابك المهم «صحراء فاران.. تواريخ غير رسمية حول التوسع الشامل في مكة المكرمة»، الصادر عن دار لارس مولر للنشر ٢٠١٦م، الذي رصد سنوات طويلة من الترحال لأصوات وتجارب ونشاطات سكان وحجاج مكة المكرمة في منظور جديد؛ ماذا أراد أن ينقل إلى متلقيه؟

لا يُمكن لأيّ فن طليق وحرّ أن يخضع لرقابة خارجة عن اشتراطاته التي تحقق للإنسان إرادته وتفك القيد عن تعبيره

■ بكل بساطة أراد العمل أن ينقل المشاهد والمتتبع إلى أرضية أخرى تتمظهر في استعادة اسمها الأول «صحراء فاران»، وبذلك يأتي دور هذه المدنية العريقة في الوجدان الإنساني والتاريخي، وتشرح القليل من امتداد البشر عبر أزمنة وحِقَب كثيرة لم يتوقف بحداثة النهضة مقارنة بما مَرَّ كحدث وبقي الأثر. لم تكن الأعمال تستوعب التساؤلات والاستنباطات فقط بل كان عليها أن تحث المشاهد على المزيد من المعرفة الجديدة وإماطة اللثام عن معنى الضوء وهو يتجول على أرض محفوف بكثير من التحفظ وبخاصة من جانب الآخر.

• في معرضك الفردي تحت عنوان: «المدن الرمزية» الذي أقيم في متحف ساكلر أحد متاحف سميثونيان في العاصمة واشنطن؛ المؤسسة البحثية الكبرى في العالم تحدث معرضك الذي حمل اسم «المدن الرمزية» عن فكرة المدينة السعودية المعاصرة مستوحيًا حكايات تاريخية موازية مع حكايات متخيلة تناولت التحولات التي عاشتها المملكة العربية السعودية منذ أوائل القرن الـ٢٠ ومدى تأثير هذه التغيرات في الحياة في المملكة مستخدمًا التصوير الفوتوغرافي، لماذا اخترت لمعرضك عنوان «المدن الرمزية»؟ وكيف تعكس هذه التسمية الحياة المدنية المعاصرة في السعودية؟ وماذا تقدم لنا من خلاله؟

■ عادة العمل الفني هو الذي يفرض التسمية، وتأتي غالبًا تلك التسميات من خلال المطبوعات المصاحبة للمعرض المقام، وهي تأخذ طابع المعنى الأول وتشخص الأعمال في قالب واحد وكامل، وهذا لا يعكس في واقع الحال مكنونات تلك الأعمال التي تأخذ عادة أكثر من وجه، وتسعى إلى طرح أكثر من حديث قابل للتوسع بعين الفن وجمالياته؛ لذلك لا أستطيع أن أؤكد معنى «المدن الرمزية» بقدر ما أؤكد عينَ المشاهد لتقرر هي ما تريد من عنوان أمثل يروق لها. هذا لا ينفي أن المعرض كان يذهب في منحى التساؤل عن تلك الحياة القادمة من مدن جديدة أو من معالم برزت لسنوات في حيواتنا وتفاصيلها.

• هل تولي اهتمامًا بعنصر البهجة في معارضك الفنية الإسلامية بشكل خاص؟ ولماذا؟ وما الفارق بين مفهومي البهجة والدهشة من خلال رؤيتك كفنان؟


معرض: «رحلات مكة» في متحف بروكلين بمدينة نيويورك

■ ماذا غير البهجة تندفع داخل حصون الأعمال الفنية وهي تستجيب لذلك الشغف المحاط بالتربص والتحيّن والانتظار. تلك عناصر من مستجيبات كثيرة يخلق منها العمل الفني. الدهشة تأتي لاحقًا من المتلقي، لكنها ليست كائنًا داخليًّا لحظة الاشتغال. أعتقد أن التفرد معنيٌّ بهذه العلاقة المعقدة بين البهجة التي تغتصب مكانها بالعمل، وبين الدهشة التي تظهر عند المتلقي.

الهم الثقافي

• تُشكّل «إيدج أوف أرابيا» مرآة ناصعة للساحة الفنية الحداثية؛ إذ يبرز دور الفنانين الجدد للنهوض، وتطوير الساحة الفنية السعودية، وتشجيع المواهب المحلية؛ فما الذي يجعلها فعالة وبيئة مناسبة للفنانين الشباب؟ وما إضافاتها التي أكسبتها تلك الثقة الفنية الإبداعية؟

■ في سبيل الإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من إيضاحٍ حول «الهمّ الثقافي». إنّ هذا الهمّ لا يتوقف عند النشر الخاص بك أو المشاركة في المحافل الفنية أو استطالة اسمك على واجهات المعارض؛ بل يمتدُّ إلى أكثر من ذلك وهو الإخلاص للفنون ولأشكالها ولاستحداث مذاهبها، وتقدير عدم ارتهانها لعبور الزمن أو لمعيار الثبات. إنّ مؤسسة «حافة الجزيرة العربية» قامت بمبادرة مع فنانيْنِ لهما الهمّ ذاته وهما الفنان البريطاني ستيفن ستابلتون والفنان السعودي عبدالناصر غارم، وجاء هذا التأسيس من لقاء جمعنا على جبال عسير في مارس عام ٢٠٠٣م، فانطلقت لتُشكل مصافحة كبرى بين الشرق الأوسط وبين الغرب. وقد عملت هذه المؤسسة غير الربحية على نقل الحوار إلى منطقة أخرى وأعتاب جديدة. فقد سعت إلى نقل الحركة الفنية المعاصرة في الوطن العربي إلى العالم المتجدد في بلدان ومدن الغرب والوصول إلى جمهور لم يعتد كثيرًا على أعمال غير تلك الأعمال العريقة والكلاسيكية التي تأتي من الشرق، الشرق بحمولته العربية ثقافيًّا وجغرافيًّا. واليوم نتحدث عن مئات الأعمال لفانين عرب توزعوا حول العالم بجماليات الدهشة التي أخذت إليها أبصار المشاهد خارج حدودهم، واستطاعت هذه المؤسسة في سنوات معدودة أن تكون رائدة في رعاية الفنون المعاصرة القادمة من الوطن العربي تحديدًا. أستطيع أن أقول: إنّ التحدّي قد استطاعته كلّ الأسماء الشابة التي اخترقت حُجبَ المحليّ والإقليميّ، ومن المبهج كثيرًا أن تكون مؤسسة «حافة الجزيرة العربية» هي التي كانت تمسك بالدّفة وتُقدم تلك الوجوه الجديدة والمتحمسة إلى نقلة متميزة أمام عيون الآخر المتعطش للغة ورؤى هذا الفن القادم من الشرق الأوسط.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

ألبير كامو: شكرًا موتسارت*

محمد محمود مصطفى مترجم مصري

منذ مئتي عام، موتسارت... ماذا؟ أتراه موتسارت في خضم هذا التاريخ الأكثر جنونًا وتهورًا؟ موتسارت في مقابل الكراهية بالجزائر، والتردي بفرنسا؟ بالضبط! عندما يتأمل العالم ما حاق به، وعندما تهتز هياكل الحضارة، فلعله من النافع أن نعود أدراجنا إلى ما لا يتزعزع عبر التاريخ، إلى ما يجسد الشجاعة، ويؤلف بين ما تفرق، وينشر السلام دون جراح. ما أحرانا أن نتذكر أن عبقرية الإبداع قد تمارس عملها، هي ذاتها، وسط عصر تم تكريسه للدمار. قد تتعرض قوة أوربا المادية للتحدي، والأسوأ من ذلك، أن أوربا ذاتها قد تتعرض للحصار، ومع ذلك، فإنه من المستحيل أن يجري تحدي أوربا، أو مواجهتها، عندما يتعلق الأمر بتلك الأعمال الفنية العظيمة التي تمتلكها، والتي تتجسد في أعمال موتسارت.

صحيح أنه لا الموسيقا، ولا الفنون الأخرى قد حلت قط محل أعمال ونتاج الحضارة المادية، وينطبق ذلك على موتسارت نفسه، فلولا الآلات لما وصل موتسارت إلينا، ولما وصل إلى جمهور لم يكن له أن يحلم به. لكن لا الآلات، ولا القوة المادية يمكنها أن تكون مبدعة في حد ذاتها، وإن كانت تهيئ، بلاريب، للإبداع، عندما لا تقتله. إن المجتمعات المحرومة من الفنانين العظماء قد تسيطر لردح طويل من الزمن، لكنها أبدًا لا تسود.

إن موتسارت يغزونا لكن بطريقة أخرى. وفي هذه الأيام نحتفي به، كما نحتفي بثلة من العمالقة، ولا يتجلى ذلك فقط في تلك الحفلات والاحتفالات التي تصدح فيها أغنية مجد رائعة خلف ظله الذاوي، ولكن كذلك في العديد من المنازل التي يجتمع فيها نفر من الأصدقاء، يوم مولده، ليستمعوا له، وهو يشدو من جديد، بعد قرنين من الزمان. وفي أوربا الخاسرة، يأتي إلينا ذلك الرجل الهش، غريب الأطوار، الذي كان يعرف كيف يمنحنا، بكل سهولة ويسر، صوتًا يمزج الحنان والفرح البريء والغموض المميت. لقد مات وحيدًا، لكن ملايين الأفئدة تستحضره اليوم وتباركه.

إنه عبقري. إنه يسود، دون جهد، بل من دون كدح، ليبرهن لنا على أن العبقري ليس بشخص متشنج، أو غريب، أو رجيم. إن المبدع الحقيقي، على نقيض ذلك، لا يقدم شيئًا سوى عمله الحر. إن موتسارت ليبرهن على أن المبدع ليس مضطرًا لصياغة نحوه أو صرفه. إنه يتكلم لغة الجميع، ولكنه يضع اللغة التقليدية طوع بنان الاستخدامات الجديدة على نحو غير متوقع. وهذا، على وجه الخصوص، ما يدخله التاريخ. إنه لا ينعزل عن شيء، كما أنه يحتضن في داخله السجل البشري بأسره، من المتعة إلى الانصهار الكامل، متقبلًا عصره كما هو، دون العبث به.

كل شيء إذًا مقدمة للاختراع. إن الطفرة المستمرة من الموضوعات والأشكال الفنية لدى موتسارت قد امتدت على مدى القرنين التاليين. وفي معظم الأحيان، إن ما بدا جديدًا لدى تابعيه، كان هو الذي اخترعه بالفعل. لذا فإن «دون جيوفاني» تتربع على كافة الأعمال الفنية. في ذلك العمل يكمل الكمال والحرية بعضهما بعضًا من دون تعارض. وعندما يصغي المرء بحق لتلك الأغنية، فإنه يرتحل في رحلة حول العالم وحول الذات. ولذا فإن موتسارت ما زال يعد اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، مثلًا يحتذى به. إن إنسان أوربا ليس هو فحسب ذلك الأفّاق التعيس الذي يحتدم مجادلًا في تجمعاتنا السياسية والفكرية، ولا ذلك الأحمق المنتشي بجنون الإهانة والقسوة. إنه أيضًا موتسارت. هناك أيضًا ذلك الحشد الأكثر تواضعًا من الفنانين، الذين يأملون أن يصبح من بينهم، يومًا ما، موتسارت جديد.

* في هذا النص يشيد مؤلف رواية «الغريب» على نحو ينبض بالحياة، بعبقرية موتسارت، وذلك بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لوفاة الفنان. كما يبين كامو كيف أن ذلك الموسيقي ما زال مثلًا يحتذى به. نشرت مجلة L'Express الفرنسية هذا النص في الثاني من فبراير ١٩٥٦م، ثم أعادت نشره لأهميته، في الخامس عشر من أغسطس ٢٠١٨م. النص تحت عنوان:

Albert Camus. Remerciement à Mozart, L'Express, 15 août 2018, p. 75.

تحت سماءٍ منفرجة الأفق
من البدء.. للحظة المقبلة

زينب الشيخ علي كاتبة سعودية

سئلتُ ذات مرة: ما الذي يمكن أن تقدمه ثقافة السينما لجيل مثلنا؟ نحن نجلسُ على أريكةٍ مريحة بالبيت ونديرِ ثقافة كاملة لشراء الأفلام على الإنترنت؛ إذ نتناقلها ونسربها من دون مقابلٍ ولا مشاركةٍ غالبًا. بل ينطلق أكثرنا شغفًا لصرف بعض الدولارات في سبيل نتفلكس. نجلس بعدها في عزلتنا خارج الزمن، نسهو بالشاشة الكبيرة لوحدنا. هل سيختلف العالم حقًّا لو أننا تشاركنا قاعة واحدة، نضحك على النكتة ذاتها في الوقت ذاته؟

دفعني كل هذا للتفكير: هل هذا ما فعلته السينما في أماكن أخرى؟ جمع الناس قبالة شاشةٍ واحدةٍ؟ أم ماذا تحديدًا؟



السينما هنا: أتذكر جيدًا كيف تناقل تويتر خبر السماح بـدور السينما في السعودية، بـدءًا بمرحلة الـلا- تصديق الكوميدية، وانتقالًا للتعبير عن الدهشة بتحويل الأمر لموضوع سخرية، ومـرورًا بعدها بفكرة أن هذا لن يحدث بالفعل: لن يمضي الأمر لنهايته. مثل هذه الأخبار تبدو مثيرة لاستياء بعضٍ لسبب أو لآخر. لكن أكثر ما شدني وقتها هي تلك التغريدات التي تناقش سعر تذاكر الدخول باهظة الثمن قياسًا بأسعارها في دول الخليج المجاورة. وبعفوية تامة، وجدتني أجيب بأننا -عمليًّا- نقطع تذاكر سفر، أو نعبر طريقًا طويلًا بالسيارات، كل ذلك في سبيل أن نعود لمنازلنا مصطحبين جملة أثيرة: «ذهبنا للسينما حين كنا هناك!».

لن أناقش الكلفة هنا. كل صناعةٍ جديدةٍ تأخذ وقتها في البداية. لكن إذا كانت السينما زاهية للحد الذي يجعلها طابعًا لثقافةٍ أو ثقافةً كاملةً بحد ذاتها، فعلينا أن نؤسس لها وأن نمتلك أثمانها نحن أيضًا.

بناء الطابع وثقافة الفكرة: كثيرًا ما نجد «أصالة الفكرة» شرطًا أساسيًّا في أي مسابقة متمحورة حول الفن. ولأن القصص والأهـداف البشرية تتكرر بطبيعتها بطريقة أو بأخـرى ضمن سياقات الحياة المختلفة (كالموت والحياة والمرض والزواج... إلخ)، ولأننا في غياب سينما تخصنا نُكوّن بنًى راسخةً وموروثًا هائلًا في أذهاننا عبر ما نراه من أفلام العالم، فإننا نحتاج لإيجاد طريقٍ في منتصف هذا كله لأجل بناء طابعٍ يخصنا.

إعادة كتابة ميراثنا من الأدب

يكمن الفن في تحويل محتوى تاريخي ثري بطريقةٍ تحفظ له قيمته وتوصله -إن صح التعبير- في آنٍ واحد. فعلى سبيل المثال، أردتُ حقًّا تحويل أحد أجـزاء خماسية مدن الملح لعبدالرحمن منيف إلى فِلم. تمكنت تلك الخماسية من تأسيس عالمٍ بصريٍّ محليٍّ كاملٍ لحقبةٍ تاريخية مفصلية من تاريخنا الخاص. ما جعلها أكثر تميّزًا، أنها لم تعتمد حكاية بطلٍ واحد، بل جعلت الرواية تتناقل دور البطولة في أثناء تقدم خطها الزمني. يتجلى ذلك في اعتمادها مثلًا على قصة سائق «الباص» وشرح حقبة ذهبية من عمله قبل تركه يتدهور ويختفي فجأة؛ لتحكي قصة سائق السيارة. تقوم الرواية لاحقًا بقتل هذا السائق في السياق لتحكي قصة تأسيس مدينةٍ لم يعد هناك من ينتقل إليها، بل سكانٌ وحسب. فيما يليها، تنتقل القصة بدورها لصراع آخر في تلك المدينة. المغزى من كل ذلك أن كل سياقات الأبطال الثانويين بالرواية تخدم سير الزمن وتكوين



فليم : فنسيس

أتذكر جيدًا كيف تناقل تويتر خبر السماح بدور السينما في السعودية، بدءًا بمرحلة اللا- تصديق الكوميدية، وانتقالا للتعبير عن الدهشة بتحويل الأمر لموضوعٍ سخرية، ومرورًا بعدها لفكرة أن هذا لن يحدث بالفعل: لن يمضي الأمر لنهايته

صورة تأريخيةٍ كبرى. هذا يشبه تقطيع كعكة حلوة، ودعوة العالم إلى مأدبة كبيرة. يمكن دومًا للقصة القوية في ذاتها أن تنجح في قالبٍ غير الذي كانت عليه. تمكنت التجربة الأميركية مثلًا من تحويل «Fences» من نصٍّ مسرحي مكتوب في الخمسينيات إلى فِلمٍ طويلٍ حصد جوائز الأوسكار. قامت هذه التجربة على أساس بناءٍ متينٍ يمكن أن يتجاوز خشبة المسرح إلى العالم الرحب. في المشهد السعودي، يوازي هذه التجربة إلى حدٍّ ما فِلم «أغنية البجعة» للمخرجة هناء العمير. رغم أن المسرح شاعريٌّ بطبعه في قصصيته، لا يمكن تجاهل محاولة نقل القالب المسرحي إلى السينما.

بناء عالمٍ جديد

لطالما بدت محاولة بناء صورة خارج المألوف شهية جدًّا. صنع العالم غير المألوف نمى صناعة الرعب وطوَّر الكوميديا السوداء وصوَّر الفانتازيا والخيال العلمي. على كل حال، يتضمن بناء عالم جديد بشكل أساسي فكرةً جوهرية: دمج هدف واقعي مع ظروف غير واقعيةٍ أو مع أوضاع جديدة. في هذا السياق، قدم عبدالعزيز الشلاحي في فِلمه الطويل

«المسافة صفر» تجربةً جديرة بالذكر؛ إذ تمكن من صناعة القصة في حبكةٍ احتفظت بغموضها حتى كشفت عن نفسها في نهاية الفِلم. وفي أثناء كل ذلك، دارت أحداث القصة داخل ميراثنا وقصصنا الاجتماعية الخاصة. يمكن القول: إن قصة الفِلم مجموعةٌ من الأحداث التي يمكن أن تحدث فعلًا في الشارع المجاور أو القرية الثانية ولأشخاص نعرفهم، بيد أنها عالجت قالبًا ذكيًّا وجديدًا.

صناعة السيناريو

إن أكثر النصائح إثارة للغيظ فيما يتعلق بالكتابة: اكتب، جرب الكتابة وحسب، اكتب كل يوم.

نعم، يمكن القول: إن فعل الكتابة في حدِّ ذاته تمرينٌ جيد، وإن الكتابة عملية مستمرةٌ ومتنامية للتعبير عن شيء. لكن هذا في حد ذاته ليس كافيًا. النصيحة التي يمكنها أن تكون حقيقةً وسريعةً لشخص في مأزق الكتابة هي: حاول محاكاة أنموذجٍ ما. بالنسبة للكثير من المهام العملية، يحقق الالتزام بهذه النصيحة الغاية التي نريد. لكن فيما يتعلق بالقصص وما إلى ذلك، لا يمكن اللجوء لنصائح سريعة كهذه. يُنمّى المنتج القصصي عبر قراءات كثيرة أو مشاهدات غير واعية. بل إن حالة اللاوعي هذه، وإن كانت ضرورية، تسهم أحيانًا في التورط بمحاكاةٍ تُعيد إنتاج القصص والأساليب بطرق سيئة.

على كل حال، في كل تجربة إنسانية، يمكن للأدوات المتاحة أن توفر الوقت. يقول بيتر كلارك: «الكتابة حرفةٌ يمكن تعلمها»، وبصراحة، يبدو كلارك محقًّا. تخيلوا لو امتلكنا خرائط واضحة لانتقاء الأساليب، أو لقياس حدة التصاعد في قصةٍ ما، أو لانخفاض الجودة في مادة سينمائية معينة. ما الذي يمكن جنيه من كل ذلك؟ سؤال «كيف نكتب» يوازيه سؤال «كيف نقرأ»، لكن ما الذي يجعل من تلك الحبكة جيدة دون غيرها؟ أو يجعل من ذلك الفِلم ممتلئًا دون غيره؟

> **نحن الآن تحت سماءٍ منفرجة الأفق. لا يبدو الوقت متأخرًا حين نفكر بكل الأوقات المقبلة، بيد أن من اللازم علينا القفز إلى المستوى الذي بلغناه في الهواء الشاهق الذي أخذتنا إليه أفلام العالم**



الكتابة بوصفها عملًا تقنيًّا

تُقسّم الأعمال الصحافية والمقالات أجزاءها بطريقة واضحة، فهي تضع النموذج الذي يمكن محاكاته لأجل تحقيق نتائج معينة. فمتوسط عدد الأحرف أو المقاطع تندرج مثلًا ضمن سياق العناصر التي يجب توافرها في مجمل المعنى. نَمَت الكتابة التقنية في كثير من المجالات عبر نماذج مثل هذه. يُطرح السؤال هنا مجددًا: ما الذي يمكنه أن يحدث للسيناريو لو خلق ووظف نماذجه الخاصة؟ بدأ العالم فعليًّا في محاولة صنع أدواتٍ لكتابة السيناريو، بدءًا من القراءة مرورًا بالنصوص الجيدة وانتهاء بالتجارب التي أثّرت في جمهورها بشكل واسع.

أما بناء القصص، فتبدأ الأشياء متتابعةً على خط درامي. إذا لم نستطع تلخيص القصة في كلمات بسيطة (أي عبر سؤال درامي متبوع بإجابة أو نتيجة)، لن يمكن حتى لإنجازٍ مثل هذه أن يأخذنا إلى أي مكان.

في نهاية المطاف، للقصة في حد ذاتها ثيمة محددة، إطار بشري يعاود التكرار بطريقةٍ ما. يحاول الكتاب تصنيف أنواع السيناريوهات بحيث يكون لكل نوعٍ قاعدةٌ معينةٌ يتصاعد وفقها. يقول بليك سنايدر: «لكي تستطيع تفكيك الفكرة المبتذلة وتقديم الشيء نفسه بصورةٍ مختلفة، يتعين عليك أن تعرف النوع الذي ينتمي إليه عملك وأن تأتي بلمستك الخاصة».

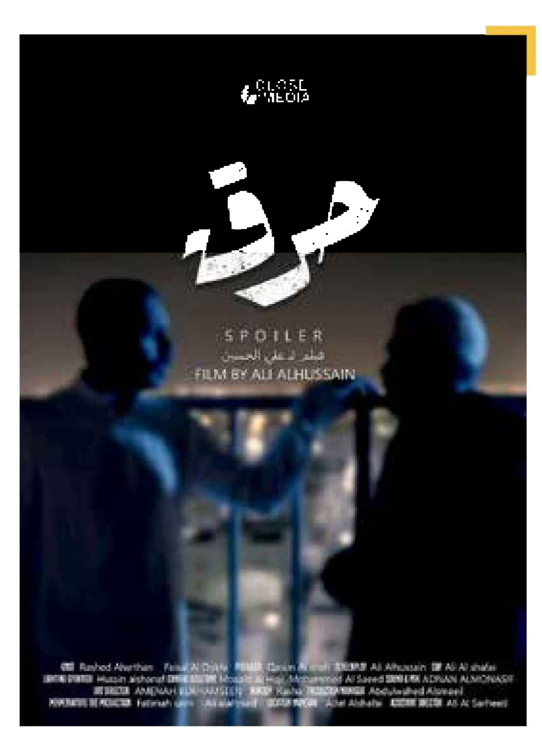
هي السياقاتُ إذن؟ في تجربة جديدة، يقدم نتفلكس حلقةً تفاعلية من حلقات Black Mirror، وهي الحلقة المعنونة بـ Bandersnatch. يشترك المشاهد في التحكم بسياق القصة. تثير هذه التجربة التساؤل بشأن محدودية السياق الذي يمكن لقصةٍ ما أن تأخذه، كما يثير التساؤل حول الخيارات التي يمكن أن يأخذها سياق تلك القصة وأن ينتهي عليها (كاختيار السياق المناسب أو التوطئة التي يمكن خلقها للبطل أو المشكلة التي يمكن أن يقع فيها أو النهايات التي تؤول إليها الأحداث).

كيف تدور القصص؟

تدور القصص في سياق ما. إما أن تسقط هذه القصص إلى نهايةٍ ما، أو تعاود البدء. فللقصة الدائرية مثلًا شكلٌ يعتمد العودة بالقصة إلى نقطة الصفر. يحاكي هذا الشكل القاعدة التي تقول: «التاريخ يعيد نفسه، مرة على شكل مأساة ومرة على شكل مهزلة»، ولكن بغض النظر عن هذا، بدء الأحداث ومن ثم التصاعد بها إلى الذروة ثم إعادة تدميرها كليًّا أمرٌ جدير بالدراسة. أما شأن بناء السياقات التي تصبّ باتجاه نهايةٍ ما، فعلينا أن نأخذ في الحسبان أن الحياة بأجملها مجرد سيناريو ما، وليس الفِلم سوى جزء حيوي منها. لا يمكن أن نخلق فِلمًا من مجرد التفاصيل اليومية، فللحكاية التي تروى عبءٌ لا بد من حمله. في هذا الشأن تحديدًا، يقول الناقد عبدالله السفر: «الفِلم الوثائقي ينجح؛ لأنه يحمل عبء الإعداد والتصوير فقط. لكنه لا يحمل ثقل الحكاية»، وفي هذا السياق، يمكن أن نقول: إن التساؤلات حول جدوى الحياة أو ما نريده منها أو ما يمكن أن يحدث لاحقًا أو ما يمكن أن نفعله لنعيش القصة التي نريدها ونرتضيها، تساؤلاتٌ تخلق العوالم داخل القصص.

الجدير بالذكر هنا هو الحبكة الذكية التي يقوم عليها الفِلم السعودي القصير «حرق» لعلي الحسين. تلتقي الشخصية ذاتها بذاتها في المكان نفسه سوى أنها في عمر متقدم. تتصارع الشخصيتان بين طلب النسخة الأصغر عمرًا معرفة ما تؤول إليه الأمور لاحقًا ومحاولة الأكبر عمرًا تقديم النصائح لما يجب فعله الآن من أجل تغيير سياق المستقبل واحتمالات بؤس الحياة.

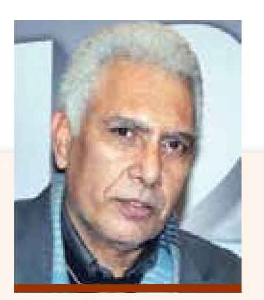
فِلم، مسابقة، مهرجان، سينما: بدأنا نصنع ثقافتنا السينمائية بالتدرج المذكور أعلاه. بدأنا نصنعها ببذل كل قدراتنا الممكنة في كل مرحلة. نحن الآن تحت سماءٍ منفرجة الأفق. لا يبدو الوقت متأخرًا حين نفكر بكل الأوقات المقبلة، بيد أن من اللازم علينا القفز إلى المستوى الذي بلغناه في الهواء الشاهق الذي أخذتنا إليه أفلام العالم. صار العالم يأخذنا على



محمل الجدّ بعد إقرار السينما، ولم يعد البقاء تحت مظلة الأفلام القصيرة كافيًا.

يمكن أن تنهض الحركة السينمائية بالكتابة إلى جانب قدرة الإنتاج. فعلى سبيل المثال، هل فكرنا كيف يمكننا تحويل فِلم طويل إلى مسلسل كامل؟ بالطريقة نفسها يمكن أن يتحول فِلم قصير إلى فِلم طويل. يتعلق كل شيء في المقام الأول بكثافة القصة، بالقدرة على خلق شخصيات وأحداث مساندة بحيث يكون لكلٍّ منها أهدافٌ درامية وغايات تتزامن مع خط القصة الرئيس. إضافة لذلك، يمكن للتركيز على الكتابة أن يطور من تمهيد الفِلم وتقديم شخصياتٍ قادرة على التنقل في مساحات كبرى. على سبيل المثال في الفِلم القصير «سعدية سابت السلطان» للمخرجة جواهر العامري. كان الخط الدرامي قابلًا للتطوير. وبعد الثلاثين دقيقة الأولى من بدايته، لم يخبرنا الفِلم عن قصة البطل كثيرًا؛ عن الظروف التي جعلته كما هو عليه الآن، عن أسباب تعقد علاقته بزوجته. نعم، كان ثمة هدف ونقطة نهاية، بيد أن الحبكات الجانبية الصغيرة افتقدت للكثافة التي تؤهلها لأن تنمو إلى جوار خط القصة الرئيسي بشكل كبير.

الدراما في تلك القصة وفي كل قصة متينة لا نواصل الحكي فيها، تصنع أحلامنا في حضورها السينمائي، من الآن، من البدء، للحظة المقبلة.



رفعت سلّام
شاعر مصري

سؤال «قصيدة النثر العربية»

أهي لحظة مناسبة لمساءلة الوعي العربي (الأدبي، خاصةً) بقصيدة النثر، بعد أكثر من نصف قرن على بزوغها في الشعرية العربية؟

نصف قرن، خمسون عامًا -وأكثر- منذ أن طرحها أول مرة الشاعر السوري محمد الماغوط شعريًّا (ديوان «حُزن في ضوء القمر»- ١٩٥٨م)، وطرحها أدونيس وأنسي الحاج نقديًّا عام ١٩٦٠م، أول مرة في الثقافة العربية؛ الأول في مقالته «في قصيدة النثر» بمجلة «شعر»، العدد ١٤ (١٩٦٠م)، والثاني في مقدمته لديوانه الأول «لن» (١٩٦٠م). مقال ومقدمة أقرب إلى «المنشور» التبشيري بالقصيدة، بالاستناد -بقوة زائدة- إلى الأكاديمية الفرنسية سوزان برنار، في كتابها الشهير عربيًّا «قصيدة النثر، منذ بودلير حتى الآن» (المفارقة القدَرية أن الكتاب صدر بباريس في العام نفسه الذي صدر فيه ديوان الماغوط الأول -١٩٥٨م).

ولنحو أربعين عامًا تالية، ستكون المقالة والمقدمة «المصدر» لما راج من أفكار عن «قصيدة النثر»، في الوعي الأدبي العربي. بعدها تبدأ ماكينة التأليف النقدي في الدوران: مقالات منفردة، كتب، حوارات، إلخ.

لكن الأسئلة المطروحة لم تجد في هذا الكتابات إجابات شافية: ما أكثر المصطلحات التي اقتُرحت بديلًا للمصطلح، من دون أن يكون أحدها بديلًا مقنعًا، منضبطًا، دقيقًا، يعوض ما عدَّه البعض «تناقضًا» في بنية المصطلح الشائع (قصيدة النثر). بل وصل الأمر ببعض النقاد الرافضين لها إلى «المكايدة»، باستخدام صفة «الخُنثَى» و«الهجين».. بما لهما من إيحاءات مبتذلة، باستخدام ابن منظور (لسان العرب)، وغيره من اللغويين القدامَى مرجعًا مؤسسًا للمصطلح الحداثي.

ومشكلة المصطلح ليست فادحة؛ فهو يفرض نفسه كأمر واقع، بلا بديل مقبول؛ شأن مصطلحات «السينما» و«الفِلْم» و«الأوبرا» و«السيمفونية» و«الباليه» و«الكونشيرتو»، إلخ.

لكن المشكلة الفادحة تقع خارج مجال المصطلح، ابتداءً من توافق غالبية الكتَّاب، وربما الشعراء، على أن «قصيدة النثر» كامنةٌ في التراث العربي، ولها جذور عميقة في الزمن، ترجع إلى «سجع الكُهّان» (غالبًا قبل ظهور الإسلام)، ثم كتابات أبي حيان التوحيدي والنفري والسهروردي وابن عربي.. وصولًا إلى أمين الريحاني وجبران خليل جبران، انتهاءً بالمصري حسين عفيف.

وليست تلك هي الحالة الأولى في محاولة تأسيس الشرعية من خلال البحث عن جذور تراثية «عربية» قديمة لفن أو نزعة حديثة؛ فذلك ما جرى مع المسرح بالتفتيش في «بابات» ابن دانيال، والأشكال الشعبية للأراجوز والتشخيص. بل ذلك ما جرى -على نطاق واسع، شارك فيه الكثير من المفكرين من مختلف التيارات- مع «اشتراكية» عبدالناصر في الستينيات، وإلصاق المصطلح بكل ظاهرة تراثية تنمّ عن نزوع إلى «العدل الاجتماعي» بالمعنى الإنساني العام.. إلى حد إصدار كتاب «اشتراكية الإسلام».

فالنزعة «الماضوية» -بمصطلح أدونيس- حاكمة للوعي الثقافي والفكري. فالراهن مرهونٌ بالتراث الماضي، الذي ينطوي -وفقًا لذلك الوعي- على إجابات مطلقة، وحلول نهائية، لكل المشاكل والإشكاليات. هو مصدر الشرعية الفكرية والثقافية، ومانحها ومبررها؛ وإلا فهذه الشرعية موضع شك مؤكد (لا يختلف ذلك عن وعي رجل الشارع العادي في مختلف البلدان العربية، إلا في «سبك» الكلمات والعبارات، وإعطائها نبرة توحي بأنها «عميقة»).

ولنلاحظ أن أحدًا من هؤلاء لم يفسر لنا لماذا ظلت تلك الجذور كامنةً في تراثنا، ولم تنجب قصيدة نثر إلا الآن؟ وطالما أنها جذور «شعرية»، فكيف لم ينتبه إليها الجاحظ والجرجاني وابن قتيبه، وصولًا إلى شعراء النصف الأول من القرن العشرين ونقاده؟ لماذا لم نسمع بالمصطلح إلا الآن؟ إلخ.

هذا «التشويش» المنهجي/ الماضوي هو ما يعرقل -حتى الآن- النظر في «قصيدة النثر» في أصولها الحقيقية وسياقها التاريخي (لا الافتراضي)، ووضعيتها الراهنة، ومحاولة اكتشاف ملامحها في النصوص العربية، وما إذا كان ثمة توافق/ تعارض مع ملامحها في الآداب الأخرى، وبخاصة الفرنسية، للتوصل إلى ماهيتها الشعرية (إن كان ذلك ممكنًا). وهو ما يؤدي بالنقاد الحاليين إلى الهروب الدائم -لدى تناول نصوص «قصائد النثر»- من البحث في خصوصيتها الفارقة عن نصوص «التفعيلة»؛ ليقدموا تلك الرؤية العامة التي لا تميز بين النمطين في شيء؛ رؤية تصلح لإسقاطها على جميع أشعار العالم.

ولهذا، فليس غريبًا أن نصل حاليًّا إلى مواجهة الوضع الراهن الغريب؛ أن نصبح بإزاء قصيدة بلا تأسيس نقدي، ولا إحاطة ثقافية؛ قصيدة شقت طريقها، وفرضت هيمنتها بانحياز الشعراء وإصرارهم، وبخاصة منذ السبعينيات (من المحيط إلى الخليج)، بلا مواكبة نقدية أو حسم لقضاياها الثقافية (مضيئة هي المقارنة مع المواكبة النقدية لقصيدة «التفعيلة» في الستينيات: النويهي وعز الدين إسماعيل وغالي شكري وعبدالقادر القط ونازك الملائكة، إلخ).

هكذا، بعد أكثر من نصف قرن على بزوغ «قصيدة النثر» في الشعرية العربية، لا تزال تلك القصيدة المجهولة، التي نقرؤها، وقد نستمتع بها؛ لكن بلا إضاءة نقدية أو نظرية، تزيل -على الأقل- أثر التشوشات التي تُضَبِّبُ الأفقَ الثقافيَّ العربيَّ، منذ أكثر من خمسين عامًا.



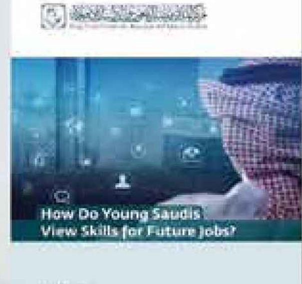
إصدارات إدارة البحوث



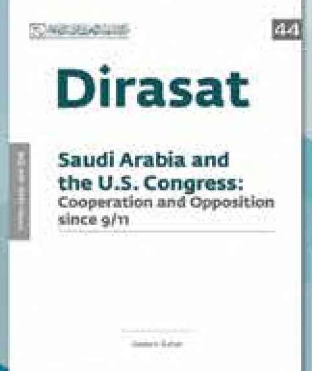
Masarat

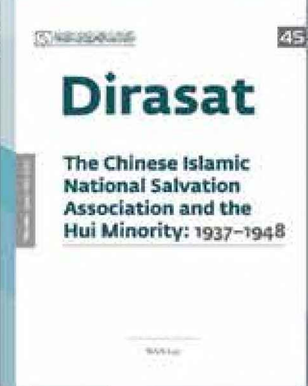
Change at the Top:
The Reasons for, and Consequences of, Hossein Salami's Elevation to Commander in Chief of the Islamic Revolutionary Guard Corps

41











ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) فاكس ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)
البريد الإلكتروني research@kfcris.com الموقع الإلكتروني www.kfcris.com

مؤسسة الملك فيصل الخيرية
King Faisal Foundation





جامعة عفت
EFFAT UNIVERSITY



جامعة الفيصل
Alfaisal University









King Faisal
INTERNATIONAL PRIZE

ص. ب: ٣٥٢ الرياض: ١١٤١١ المملكة العربية السعودية هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥(٩٦٦١١+) فاكس: ٤٦٥٦٥٢٤(٩٦٦١١ +)
P.O.Box 352 Riyadh 11411 Kingdom of Saudi Arabia Tel: (+966 11) 4652255 Fax: (+966 11) 4656524
www.kff.com